

Folklore, socioantropología y fiesta. La licuefacción de la tradición vasca en la modernidad globalizada



José I. **Homobono Martínez***

Se analiza aquí la metodología del folklore y la etnografía, así como de las contribuciones efectuadas desde la socioantropología, en su estudio de las fiestas populares vascas. Para acometer a continuación la exploración de una fenomenología emergente: las nuevas fiestas, rurales o urbanas, fruto de la resignificación de identidades tradicionales, pero también de la interculturalidad emergente en la sociedad vasca.

Palabras Clave: Fiesta. Folklore. Etnografía. Socioantropología. Tradición. Revitalización. Modernidad globalizada.

Lan honetan folklore eta etnografiaren metodologia analizatzen da, baita sozioantropologiatik egindako ekarpenak ere, euskal herri jaiez egiten duen azterketan. Jarraian, goraka ari den fenomenologia bat aztertzeari ekiten zaio: jai berriak, nekazaritza girokoak edo hirikoak, nortasun tradizionalak esangura berriz hornitzearen emaitza direnak, baina baita euskal gizartearengan azaleratzen ari den kulturartekotasunarena ere.

Giltza-Hitzak: Jaia. Folklorea. Etnografia. Sozioantropologia. Tradizioa. Biziberritzea. Modernitate globalizatua.

On analyse ici la méthodologie du folklore et l'ethnographie, ainsi que les contributions effectuées par la socio-anthropologie, dans son étude des fêtes populaires basques. Pour entreprendre ensuite l'exploration d'une phénoménologie émergente : les nouvelles fêtes, rurales ou urbaines, fruit de la resignification d'identités traditionnelles, mais également de l'inter-culturalité émergente dans la société basque.

Mots Clé : Fêtes. Folklore. Ethnographie. Socio-anthropologie. Tradition. Revitalisation. Modernité globalisée.

* UPV / EHU. Fac. de CC. Sociales y de la Comunicación. Apdo. 644. 48080 Bilbao.

INTRODUCCIÓN

En diversas ocasiones me he ocupado de efectuar un balance de la antropología social en Euskal Herria (Homobono, 1992; 2004 b), de esa novedosa subdisciplina que es la antropología urbana (2000 y 2004 c) o, específicamente, del estudio de esa epifanía de las identidades que son las fiestas populares¹ (2004 a y 2006 a), también en el punto de mira de los precedentes trabajos. Siempre a partir de una triple perspectiva: diacrónica, tipológica y metodológica; con una relativa consideración para las miradas propias del folklore y de la etnografía. En consecuencia, mi propósito aquí no es tanto insistir en estas temáticas, sino profundizar en algunos de sus aspectos. Principiando por una aproximación más detallada a la metodología de los estudios vascos de folklore y etnografía, en su dimensión festiva, temática ya esbozada por mí en diversas ocasiones y explorada en profundidad por lo que concierne al notorio etnohistoriador José María Jimeno Jurío (Homobono, 2006 b). Siguiendo por una somera recapitulación de las contribuciones efectuadas a esta temática a partir de la socioantropología o la antropología social. Para acometer a continuación la exploración de una fenomenología emergente: la de unas fiestas que eclosionan en medio de la dialéctica de la glocalización, fruto de la revitalización festiva y de la redefinición de lo local en la ruralidad o en el ámbito urbano, así como de la hibridación, del mestizaje y de la interculturalidad en el conjunto de la sociedad vasca². Sustentadas, algunas, en la evocación de referentes identitarios tradicionales, pero netamente diferenciadas de las fiestas tradicionales, bien por los grupos que las protagonizan, por su significación o por ambas cosas. Con una neta adaptación a los imperativos e intereses del presente, pero más aún cargadas de futuro inmediato. Un campo temático que la antropología social comienza a hacer suyo y que los nuevos estudios de folklore no pueden ignorar.

1. FOLKLORE, SOCIOANTROPOLOGÍA Y FIESTA

1.1. Discurso folklórico tradicional

La concepción dominante del folklore en cuanto disciplina nació como estudio de las tradiciones culturales campesinas de los pueblos europeos, una especie de etnología del “nosotros” –con un discurso vinculado ideológicamente al romanticismo, al nacionalismo y a la exaltación de los valores locales– y se fue convirtiendo en mera recopilación y clasificación de datos sin demasiada reflexión acerca de rasgos culturales que han perdido su funcionalidad para convertirse en raros y exóticos. Cuando no en la interpretación esencialista de los mismos como supervivencias de un pensamiento mágico cuya auténtica significación habría desaparecido, la consiguiente indagación acerca de sus orígenes y la búsqueda

1. Estudios a los que remito para mayores detalles críticos y bibliográficos.

2. Especialmente en nuestras áreas metropolitanas y zonas urbanas, pero también en comarcas rurales como la Rioja Alavesa, ambas Riberas de Navarra, etc. Aunque el mestizaje cultural inherente a la globalización era una característica presente ya en la sociedad tradicional a escala local, particularmente en las zonas limítrofes del País Vasco, abiertas a mutuas influencias con sus vecinas de diversas regiones en sus eventos festivos y de danza (Fdez. de Larrinoa, 1998 a: 28-29).

de ese grial que sería el inconsciente cultural. Además del propósito explícito de salvar del olvido los últimos vestigios de cultura tradicional (Ortiz, 1994: 55; Díaz Viana, 1999: 85 y ss.; Fdez. Larrinoa, 1998 a: 14-21). En cualquier caso, el folklore se interesa más por el texto que por su contexto y carece de anclaje teórico en los paradigmas de las ciencias sociales contemporáneas.

Resulta muy difícil definir una disciplina cuyo nombre coincide con el de su objeto, puesto que folklore sirve para designar a la vez al saber popular y a la forma de conocimiento que se ocupa del mismo. Y se confunde con el folklorismo, una actitud ideológica de valoración positiva de una cultura tradicional o popular supuestamente armónica, siempre rural, y una intencionalidad de recuperar o revitalizar selectivamente algunos de sus elementos, a modo de una especie de idealización etnocéntrica, de construcción de identidades sustentadas en cánones populistas y ruralizantes. El discurso folklorista instrumentaliza al efecto una compulsiva obsesión por coleccionar, catalogar y conservar costumbres en vías de extinción, presidida por un espíritu de anticuario y de guardián de la tradición, concepto éste sacralizado. Con el resultado paradójico de que el folklorista, más que como estudioso, actúa como animador cultural y como agente del cambio para unos rituales reinventados para consumo del pueblo que se pretende resocializar (Martí, 1996 y 1999; Díaz Viana, 1999: 14).

Tampoco existe un deslinde neto entre folklore y etnografía aunque, con el tiempo, el folklore se ha ido decantando por los aspectos ideativos y estéticos de la cultura, dejando para la etnografía los aspectos materiales de aquélla, y descuidando las relaciones entre significados culturales y procesos sociales. El folklore se cultiva al margen de las estructuras académicas, a cargo de personas, asociaciones, agrupaciones, y grupos de animación sociocultural caracterizados por el amateurismo, por una precaria cualificación teórica y técnica y por una excesiva vinculación con el marco local. Todo ello ha contribuido a su descrédito en los medios académicos y a su falta de consideración como disciplina científica (Ortiz, 1994: 50-51).

De todo ello se desprende que, cuando el folklore y los folkloristas han mostrado su interés por las fiestas, lo han hecho por las tradicionales, religiosas, estéticas y solemnes, rituales en suma, proclives a vehicular identidades arcanas y esencialistas, étnicas y protonacionales, por la dimensión temporal y cíclica de las celebraciones, desinteresándose en cambio de los aspectos lúdicos, profanos, económicos, espaciales y sociales de las mismas, con inclusión de su faceta expresiva de identidades intragrupalas. Significados más cargados de interés para la antropología y la sociología. Por el contrario el discurso folklórico, particularista y esencialista se interesa por las pervivencias, en cuanto depositarias de las esencias de una tradición, de un pasado idealizado que se intenta recuperar. No puede extrañar que el concepto de folklore haya sido progresivamente sustituido por el de cultura popular, primero, y después por el de patrimonio cultural (Prat, 1991: 28; 1999: 88).

Con el declive del folklore, orientado hacia la investigación al margen de enseñanzas regladas, y su carencia de legitimación como disciplina homologada, la indagación de la presunta naturaleza original de las fiestas y sus significados

perdidos, asociadas a ritos mágicos de vocación agraria³, ha sido reemplazada por una comprensión pragmática de sus funciones sociales y significados culturales, a partir sobre todo de la antropología social y, en menor medida, de otras ciencias sociales institucionalizadas académicamente (Velasco, 1990; Bonnet y Fournier, 2004: 15-17). La división del trabajo en el ámbito de las ciencias sociales asignó a la antropología social el estudio del *otro*, de lo exótico propio de las sociedades primitivas o tradicionales. Solo en un segundo momento de su historia, el interés de la antropología social se fue desplazando hacia las sociedades campesinas del tercer mundo, y después hacia los segmentos rurales de las sociedades industriales y urbanas. Institucionalizándose en la universidad, con una hegemonía de los postulados funcionalistas que, por ejemplo, enfatizan la armónica función que desempeñarían los rituales festivos para el orden social, y también el significado cultural de las actividades conmemorativas.

Para entender las coordenadas del folklore vasco, es preciso puntualizar que la mayoría de los folkloristas españoles y franceses responden a una quintuple condición: la de un nacionalismo –periférico o estatal– conservador y esencialista, la de un ruralismo a ultranza, la de una obsesión por el coleccionismo de reliquias costumbristas en vías de extinción, la de un rechazo explícito de los conceptos de evolución y progreso –paradigmáticos en ciencias sociales⁴–, y la de una impregnación católica de su ideario. Claves, todas ellas, que hacen del discurso folklórico dominante un alegato explícito contra la modernidad, caracterizado por el énfasis:

[...] sobre los elementos rurales en detrimento de los urbanos, el interés por las costumbres y por las formas de vida tradicionales, en detrimento de las modernas, y como corolario una valoración exclusiva de las manifestaciones culturales del pasado; el cariño, en definitiva, por todo aquello que es propio de una sociedad preindustrial, feudalizante, de costumbres campesinas y artesanales, frente a la industrialización, a la proletarianización y a la conformación de una sociedad de clases capitalista (Prat, 1999: 95-96).

Esta es la filiación característica de los folkloristas fundadores de la disciplina con muy escasas, aun cuando muy notorias, excepciones. Por ejemplo las de los tres mosqueteros del folklore francés: Sébillot, Saintyves y Van Gennep, todos ellos anticlericales, progresistas y republicanos, e incluso el último de ellos con veleidades anarquistas. Y es precisamente a éste a quien corresponde el intento de convertir la etnografía o folklore en una disciplina científica, comparativa y hermeneútica, que trascendiera el puro empirismo, y dotada de un método microsociedad del que carecían los postulados sociológicos o históricos al uso (González Alcantud, 2008). En la tradición folklórica ibérica tan solo eluden aquel canon los discursos folklóricos de Antonio Machado y Álvarez, apóstol de meto-

3. Como el tópico análisis de fiestas agrarias en términos de reminiscencias de pensamiento mágico, de un tiempo ahistórico, de un arcano inconsciente colectivo, de un culto de la vegetación o de los espíritus del grano (Manhardt y Frazer), de regeneración cosmogónica (Eliade), o de un carnaval asociado a la renovación primaveral y a la expulsión de las fuerzas maléficas del invierno.

4. Y en particular de la antropología sociocultural, surgida a partir del paradigma evolucionista (Ortiz, 1994: 57).

dologías y técnicas empíricas y positivistas⁵ (Prat, 1991: 20, 22); o el de Cels Gomis i Mestre en Cataluña, apoyado en las constantes de racionalismo, anticlericalismo, anarquismo y catalanismo (Prats, 1987, 1997; Prat, 1991: 29; Centilivre, 1997). Sin embargo, el discurso dominante en las tradiciones disciplinares del folklore catalán, gallego y vasco se acomoda a las precitadas características, amén de la renuncia explícita a cualquier pretensión teórica, en beneficio de postulados empiristas.

1.2. Folklore, etnografía y estudio de las fiestas vascas

La institucionalización de los estudios folklóricos y etnográficos en Euskal Herria se produce en torno a la figura de José Miguel Barandiarán (1889-1991). Su orientación metodológica se adscribe a la Escuela de Viena, antievolucionista y confesionalmente católica. Su primera Sociedad de Eusko-Folklore se crea –en 1921– en el seno del Seminario Diocesano de Vitoria, dotándose del correspondiente *Anuario* (1921-1936). Para prolongarse después en torno a sendas iniciativas de “sociología cristiana”, más allá del campo del folklore: las revistas *Gymnasium* (1927-1932) e *Idearium* (1934-1935). Tras su regreso del exilio (1953), y como apoyo de su cátedra de Cultura Vasca en la católica Universidad de Navarra (1964), Barandiarán va impulsando la creación de los grupos *Etniker* y de sus respectivas publicaciones en cada uno de los territorios históricos vascos; uno de los cuales, el de Bizkaia, se vinculará a la sección de Etnografía del Instituto Labayru, de la Diócesis de Bilbao⁶. Buena parte de los colaboradores de esta empresa pertenecen al clero diocesano, a órdenes religiosas, o profesan un catolicismo militante; otro de sus denominadores comunes es el amateurismo, aun cuando un puñado de ellos sean profesionales y académicos, pero de especialidades casi siempre ajenas a las ciencias sociales. Volviendo a Barandiarán, su explícito cristianismo militante, acentuado por su condición eclesiástica, implica una teleología que subyace tanto en su ideario como en su quehacer, y que conlleva un rechazo activo del evolucionismo. Serios handicaps que lastran de entrada cualquier intento de objetividad o de intelección científica de la sociedad vasca y de su cultura (Aguirre, 1986; Azcona, 1991: 89; Homobono, 1992; Arregi, 1999).

En medio de una sociedad vasca inmersa en cambios vertiginosos, siempre vistos con recelo y temor, Barandiarán preconiza la recogida de aspectos culturales en trance de desaparición en los lugares antropológicos del ámbito rural, progresivamente aculturados por la industrialización y la urbanización, por entender que en ellos radica cuanto de singular y diferencial tiene el entramado de la cultura tradicional, del folklore y del “espíritu del pueblo” vasco. Recalca obsesivamente el empeño de recopilar hechos como estrategia de rescate de una cultura en trance de desaparición, de acuerdo a reglas básicas, desdeñando cualquier intento de análisis o estudio comparativo, y marcando cierta distancia con

5. Aunque imbuido de una fuerte motivación patriótica, ya que la formación de Sociedades de Folklore se legitimaba invocando el concepto de nación, de “la historia y la cultura españolas” (Velasco, 1990: 130-131).

6. Proceso que analizo con mayor detalle en otro lugar (cfr. Homobono, 1992: 148-149).

los folkloristas a partir de su interés etnográfico por la cultura material, no compartido con aquellos, pese a que priorizó la “cultura espiritual” (Aguirre, 1986: 116; Azcona, 1991: 92; Arregi, 1999: 346; Jimeno Aranguren, 2002: 400-402). Por consiguiente, su quehacer etnográfico y el de sus discípulos⁷ se ha volcado en la elaboración de monografías locales sobre la sociedad rural/tradicional. Su propósito de conocer ésta mediante la realización final del *Atlas Etnográfico de Vasconia* –aún sin un volumen monográfico de los rituales festivos– conduce hacia métodos hiper-empíricos, poniendo su énfasis en la simple descripción, en la elaboración de tipologías clasificatorias, y en la distribución espacial de datos culturales obtenidos a través de investigadores locales –a ser posible del mismo pueblo– y *amateurs* que siguen un cuestionario estereotipado⁸; con una confesa prevención contra los primeros antropólogos sociales vascos, según él “teorizantes no avezados a la investigación sobre el terreno” (Barandiarán, 1987: 17). Aunque el propio Barandiarán, comentando los cincuenta años precedentes de *Eusko-Folklore*, reconoce el desfase de este empeño, porque:

Durante ese tiempo los etnólogos han buscado nuevos rumbos y señalado métodos más apropiados para lograr una interpretación objetiva de los hechos culturales, teniendo en cuenta, sobre todo, que éstos carecen de sentido o se hallan privados de su auténtica realidad, si los consideramos aislados de las conciencias a las que representan. No procediendo así o limitando nuestro estudio a consideraciones meramente morfológicas de los datos registrados y de los hechos presenciados, nuestro esfuerzo apenas rebasaría el nivel de un anticuismo sin horizonte (Barandiarán, 1973: 9).

Tardío reconocimiento, que evoca reglas metodológicas formuladas por Durkheim casi ochenta años atrás, y que no parece reflejarse en cambio alguno de rumbo en los trabajos posteriores de sus discípulos de *Etniker*⁹. En cualquier caso, los rasgos de la cultura popular, concepto que para ellos remite a un ámbito exclusivamente rural, se convierten en demarcadores étnicos, en signos diacríticos de una identidad diferencial, cuya desaparición constituiría una pérdida irreparable para la cultura vasca. Rasgos fixistas presuntamente tradicionales y ajenos al cambio, a la historicidad de toda sociedad, y más aún de la vasca, caracterizada como industrial y urbana en su conjunto ya hace muchas décadas; y sometida hoy a la dialéctica de glocalización y la licuefacción de sus formas culturales, en un acele-

7. Articulados desde los años setenta en torno a los grupos *Etniker* y a sus diversas publicaciones: *Etniker* (Bizkaia), *Ohitura* (Álava) y el *Anuario de Eusko Folklore*; y cuya impronta es notoria en otras como *Munibe* (Gipuzkoa) o los *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra* (Homobono, 1992). *Kobie*, también de Bizkaia, es la única publicación promovida por discípulos de Barandiarán que, sin perder sus señas de identidad etnográficas, da amplia cabida a estudios de antropología cultural.

8. Redactado por él mismo en 1963, y reelaborado en 1969 como *Guía para una encuesta etnográfica* (1969).

9. Aunque, según Ángel Aguirre las monografías más elaboradas de la segunda etapa de la escuela, aun sin trascender la perspectiva etnográfica, superarían el aludido talante de anticuario, porque no se centran únicamente en lo exótico y singular; introduciendo un cierto encuadre funcional del dato, más allá del tratamiento puramente morfológico (1986: 121).

rado proceso intrínseco a la modernidad tardía. La etnografía resultante de este empirismo, se limita a la recogida exhaustiva y clasificación de datos

en bruto [...] porque es precisamente esta sistemática recopilación de hechos, la que ha de preceder a las generalizaciones científicas y al estudio comparativo de los materiales (Arregi, 1994: 14).

Estrategia metodológica que conduce al estéril empeño de construir un museo cultural virtual, en cuyas estancias no tienen cabida ni la sociedad real, ni las dinámicas socioculturales, ni la metodología científica. Estos postulados siguen vigentes para la escuela etnográfica vasca:

La labor etnográfica no va más allá del registro de los hechos investigados en el campo y, en todo caso, este registro será cada vez más afinado si tienen en cuenta los hechos dados por una etnografía comparada [...] Los Grupos Etniker vamos a continuar trabajando con el método que enunció Barandiarán en la búsqueda de los hechos culturales, “discurriendo primero con los pies y después con la cabeza” y no olvidando aquella sentencia suya de que “un gramo de hechos vale más que una tonelada de hipótesis”. Si formulamos las teorías antes de realizar las investigaciones corremos el peligro de manipular los hechos en función de los postulados teóricos (Arregi, 1999: 348 y 350).

En el planteamiento de esta escuela, la ciudad y su cultura, el cambio y la historicidad son sistemáticamente soslayadas¹⁰, como introductoras de la desestructuración de la sociedad tradicional, sometida a una intensa aculturación urbana y a la pluralidad valorativa propia de una sociedad compleja y heterogénea. Para Barandiarán y sus más tempranos colaboradores (1924: 117,170-171), ciudades y villas¹¹ representaban el dechado de todos los males: anticlericalismo, indiferencia religiosa, lenguaje blasfemo y costumbres licenciosas por lo que toca a la religiosidad eclesial y a sus prescripciones morales; y con ello a una desacralización y secularización de la ritualidad festiva. Y también como pérdida de plausibilidad de las creencias de la religiosidad popular, particularmente las relativas a mitos y númenes, a punto de extinguirse según el equipo etnográfico, o a las prácticas terapéuticas vinculadas a romerías y santuarios. Lo auténticamente vasco habría desaparecido de las zonas urbanas e industriales, para refugiarse en las zonas rurales, preindustriales y campesinas, de acuerdo con esta mirada criptonacionalista (Homobono, 1992; 2000 a: 32; Prat, 1991: 24-25, 28). Aunque un Barandiarán ya nonagenario, y en el ocaso de su vida intelectual, alegase que la

10. Incurriendo así en un doble reduccionismo –exclusión de lo urbano, limitación a lo “supersticioso” y lo estático– que al parecer ya fue criticado por Telesforo de Aranzadi, otro de los padres de la etnografía vasca (Beguiristain, 1996: 2).

11. En concreto la difusión de los cambios que alcanzan al mundo rural se produciría a partir de Bilbao, su zona metropolitana o *Errekartia* –industrial, urbana e inmigrante– las restantes capitales territoriales más Logroño, Eibar, Irun y otras siete villas que, a decir de Barandiarán, “son los focos más importantes que irradian las nuevas ideas a la aldea vasca y provocan importantes reacciones dentro y fuera de sus ámbitos”. El análisis de la ciudad se aborda en contadas ocasiones y de soslayo, haciéndose eco del rechazo a la modernidad –auge del liberalismo, secularización, anomía y penetración del mercado– que el propio imaginario popular rural y sus valedores perciben como fin de la sociedad tradicional (1924: 178-183).

ausencia del medio urbano no se debía a una exclusión metodológica, sino a la prioridad de “recoger y clasificar aquello que está siendo sustituido” precisamente por las manifestaciones culturales identificadas con aquel, esta negación –de facto– de la ciudad continúa siendo una de las grandes asignaturas pendientes de sus discípulos de los grupos Etniker, pese a que muchos de ellos viven en entornos urbanos, y a que en algunos tomos del *Atlas* se introducen, tímidamente, algunas ciudades vascas (Jimeno Aranguren, 2002: 405-411). Otro de los pecados originales de esta tradición etnográfica es la discriminación positiva a favor de las zonas vascófonas, tan solo parcialmente corregida en tiempos recientes, sin duda por considerarlas más representativas de una cultura vasca entendida más como desiderátum que como realidad fehaciente.

Los estudios etnográficos de los discípulos de Barandiarán, incluso de los más recientes y cualificados, aportan muy poco metodológicamente al conocimiento del sistema vasco de festividades, aunque sí se han interesado por ellas en mayor medida que su maestro y la generación que les precedió¹². Así, por ejemplo, los trabajos dedicados entre 1973 y 2000 por Juan Garmendia Larrañaga a los carnavales, a los ritos solsticiales y a las festividades de los ciclos estival e invernal consisten en una simple descripción retrospectiva de estos rituales festivos, en una subjetiva muestra de localidades de Guipúzcoa, Navarra y Álava. Por su parte José M^a. Satrustegi estudió –siempre en Navarra– las festividades del ciclo invernal (1974/1988) y los ritos del solsticio de verano (1980), con un sólido apoyo empírico y con un atisbo de análisis¹³, censurado éste por sus colegas etnógrafos¹⁴. Porque el rígido corsé de la encuesta de Barandiarán se quedó corto para un erudito como Satrustegi, cuyo afán de saber le impulsó, en clave autodidacta, hacia la moderna antropología cultural y simbólica, aun cuando permaneció cautivo de su primera adhesión a los postulados antropológicos de Barandiarán (Jimeno Aranguren, 2004 a: 387). Uno y otro son exponentes de las tendencias respectivas a la descripción y catalogación de las fiestas, y a la búsqueda de sus orígenes míticos.

Una serie de calendarios y/o mapas territoriales festivos, elaborados por etnógrafos o publicistas entre 1970 y 2000, resultan de escasa relevancia para el conocimiento del hecho festivo¹⁵ salvo, quizás, para constatar que, lejos de desaparecer, muchas fiestas tradicionales experimentan una franca expansión.

12. Porque, pese a ser la fiesta uno de los referentes identitarios más importantes, la atención prestada al fenómeno festivo por el *Anuario* no está en consonancia con esta relevancia. Cabe destacar al respecto sendos monográficos de esta publicación: el II “Fiestas populares” (1922) y el IV “La religiosidad del pueblo” (1924).

13. Su conferencia de Zalduondo estuvo dedicada al sentido lúdico de la fiesta. Y en la misma constató que las manifestaciones festivas tradicionales, lejos de ser un legado “de un pasado fijo y absoluto [...] cambian constantemente para adaptarse al ritmo de la vida, que en definitiva es cambio” (Satrustegi, 1987: 271).

14. Así me lo manifestó durante una conversación informal, que tuvo lugar durante mi estancia en la Sakana navarra (1984).

15. Se salva parcialmente el *Calendario alavés* (1970), de Gerardo López de Guereñu, respaldado por una minuciosa consulta documental de fuentes históricas locales. Y, desde luego, los trabajos de José M^a Jimeno Jurío, reseñados más adelante. Una mirada etnográfica –genérica y casuística– sobre romerías, rogativas, rituales y cofradías en torno a las ermitas y santuarios de Bizkaia es la de Gurutzi Arregi (1999), que no carece de interés etnológico.

Jornadas como el *Seminario sobre fiestas populares y tradiciones* (Zalduondo, 1986), con participación de catorce conocidos folkloristas, etnógrafos y publicistas –pero ningún antropólogo, sociólogo o historiador– pusieron de relieve el profundo desfase de los estudios culturales vascos, y la esterilidad de una etnografía extraacadémica incapaz de aportar reflexión alguna más allá de la mera descripción (Homobono, 2004 a: 40, 46 y 58).

Mención específica, por su magnitud, merece la figura de Julio Caro Baroja, que supone la transición metodológica –ya que no el puente– entre la etnografía vasca y la más reciente antropología social. Autodefinido como etnohistoriador¹⁶, el referente nuclear de su metodología es la perspectiva histórica, aunque valoró la investigación antropológica de campo. Alejado de los grandes paradigmas teóricos, así como de la ortodoxia escolástica y del ámbito académico, y profesando un confeso laicismo en un contexto de hegemonía eclesial, su producción científica se efectuó en solitario. En los círculos de los estudios sobre la cultura popular vasca los trabajos de Caro Baroja suscitaban admiración o rechazo, pero en ningún caso adhesión o discípulos. Aunque pese a todo, actuó durante décadas como referente para generaciones de investigadores; y su interés por el ciclo festivo sin duda incentivó el de la joven generación de antropólogos vinculados al mundo académico, ya fomentado a instancias del interés manifiesto por el hecho festivo de sus colegas europeos y norteamericanos, de los que aquel era un interlocutor privilegiado. Tanto en su visión de síntesis de la cultura vasca –*Los Vascos* (1949, 1972)– como en *Ritos y mitos equívocos* (1974), o en las diversas antologías de su obra hay una constante atención hacia los rasgos folklóricos y los acontecimientos festivos¹⁷. Pero, es sobre todo en su trilogía dedicada al estudio de las fiestas populares españolas: *El carnaval* (1965), *La estación del amor* (1979) y *El estío festivo* (1984) donde, en un contexto más amplio, son relevantes las referencias a fiestas vascas, con inclusión de Navarra y de Iparralde. También en su *Etnografía histórica de Navarra* (1971-1972) dedica sendos capítulos a las romerías y a las fiestas más emblemáticas, con especial atención a sus aspectos urbanos y a la significación de algunos elementos. Caro Baroja nos pone sobre aviso de la caducidad de las interpretaciones de las fiestas en base a generalizaciones, a variables míticas, de origen o de presuntas supervivencias; para subrayar la concatenación de trabajos estacionales y de eventos festivos (Homobono, 1992: 149-150, 2004 a: 38-39 y 2006: 18; Jimeno Aranguren, 1997).

José María Jimeno Jurío, investigador que dedicó una parte sustantiva de su quehacer al ciclo festivo navarro¹⁸, rompió con los cánones y postulados folkló-

16. Y compelido por unos y por otros a ubicarse entre folklore, historia, etnología y antropología, lamentó el desconocimiento por parte de los antropólogos de la tradición folklórica y etnográfica española, y con ella de la vasca (Díaz Viana, 1999: 83-84).

17. Destacando, en particular, sus investigaciones sobre el carnaval y otras fiestas del ciclo anual (1973). Su iniciativa, autocalificada como “folklore experimental”, de promover la representación del perdido carnaval de Lantz (1968) con objeto de filmarlo y estudiarlo, dio lugar a una pionera y estable recuperación festiva, a las que después seguirían otras muchas.

18. A través de muy diversas publicaciones, las más relevantes de las cuales se citan en la bibliografía. Recopiladas en sendos volúmenes de sus *Obras completas* dedicados al *Calendario festivo*, para el primero de los cuales elaboré un amplio estudio introductorio (Homobono, 2006 b). Y con un importante legado de datos inéditos sobre el calendario festivo, en fase de catalogación (Jimeno Aranguren y Nieva, 2006).

ristas tras su inicial colaboración con Barandiarán y con los grupos *Etniker*, a la par que con su carrera eclesiástica. En primer lugar porque su sistemática encuesta etnográfica, emprendida en 1971 y reforzada mediante la consulta de los archivos locales, se centra en las Merindades de Estella, Sangüesa y Tudela, con el propósito de compensar “la valoración de lo noroccidental como quintaesencia de lo vasco”. Jimeno, que explicita los cambios experimentados por estructuras socioeconómicas y mentalidades a impulsos del proceso de modernización, constata su impacto sobre todas las variables festivas: fechas, agentes, formas, organización y significados. Sin asomo de sentimiento de pérdida de hipotéticas supervivencias esenciales, ya que este historiador de los conflictos políticos y sociales en la Navarra contemporánea sustenta una visión progresista de los cambios. Jimeno practicó una metodología transdisciplinar, entre la historia, el folklore y la etnología, combinando el trabajo de campo con la investigación archivística. Con una minuciosa descripción que huye tanto de actitudes apologéticas como de sofisticadas interpretaciones antropológicas, pero más atento a los significados y funciones vigentes en las fiestas –identitarios y sociables– que a los elementos simbólico-rituales del imaginario popular. Observador atento, y protagonista comprometido, de la revitalización de rituales festivos recuperados o reinventados en la Navarra de finales de los setenta, a cargo de agentes informales y asociativos siempre laicos, con el mayor protagonismo de los aspectos lúdicos y sociables y la democratización organizativa, en detrimento de los tradicionales agentes y aspectos religiosos. Y notario de incipientes fiestas nuevas, como los días de valle. Como Caro Baroja, Jimeno será una figura respetada y reconocida pero que, por su talante crítico e independiente, se vio abocado a trabajar en solitario, sin posibilidad de formar discípulos (Homobono, 2006 b).

En los estudios más recientes de folklore vasco, y en particular de su dimensión festiva, se observa un talante innovador, a cargo de colectivos e investigadores procedentes de la animación socio-cultural –grupos de danzas– que se materializa en dos tipos de iniciativas. La primera son las *Jornadas de Folklore*, ya en su XXIV edición, organizadas por el grupo *Ortzadar Euskal Folklore Taldea* en Pamplona-Iruña, especialmente las dedicadas a *Las fiestas de San Fermín* (1994). Y, aunque más recientes, las jornadas promovidas por la Sección de Folklore de Eusko Ikaskuntza, una de las cuales se ha dedicado monográficamente a las *Fiestas Nuevas. El folklore de antaño y los actos de hoy* (2006), con la participación de varios antropólogos en calidad de ponentes o comunicantes. Actividades publicitadas mediante sus respectivas publicaciones periódicas, *Sukil*¹⁹ y *Jentilbaratza*, y los estudios de algunos de sus miembros y promotores. Como el navarro Mikel Aranburu quien, en explícita ruptura con la sacralización de la tradición, y centrado en los eventos festivos de danza, focaliza su atención en la revitalización o reinención de los mismos al servicio de la construcción de identidades colectivas, así como en los aspectos organizativos y económicos de sus promotores (1998). O como los etnógrafos vizcaínos Emilio Xabier Dueñas y Josu Larrinaga, a menudo asociados en un tándem investigador del folklore vas-

19. Las actas de las *Jornadas de Folklore* se publicaron primero (1985-1994) en los *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, y posteriormente en *Sukil*.

co y sus dimensiones festivas²⁰. Quienes, a partir de la constatación del impacto de la globalización sobre las culturas locales, la urbanización generalizada del otrora ámbito rural, del mestizaje inherente a la modernidad y la quiebra de los procesos de socialización en la cultura tradicional, levantan acta de los cambios habidos, especialmente en las fiestas urbanas; con el relevo de los agentes festivos, que se traduce en la decisiva intervención del asociacionismo formal y del voluntariado. Y con el consiguiente énfasis en los aspectos identitarios, socializadores y participativos del folklore vasco en la tarea de “uniformar y preservar su propia cultura y con ello, a preservar sus propias señas de identidad” (Dueñas y Larrinaga, 2003: 456).

En su día ya constituyó un esfuerzo renovador, aunque aislado, el estudio etnológico de J.M. Guilcher sobre *La Tradition de Danse en Béarn et Pays Basque français* (1984). O los monográficamente centrados en los grupos itinerantes de *ihaldunak* de Ituren y Zubieta, y sus mutuas visitas, temática también explorada por Caro Baroja. Nos referimos al más etnográfico de M. Lizarza (1974) y al efectuado por M. O. Echegut (1991) a partir de la etnología histórica. Epígrafe aparte merecería la trilogía de Txema Hornilla (1987, 1988, 1990, adscrito metodológicamente a la antropología hermeneútica, que trata de construir una discutible teoría explicativa de los carnavales vascos, en base a claves míticas y a toda una parafernalia signica, a partir –sobre todo– del análisis del ejemplo concreto de las mascaradas de Zuberoa, sin apoyo empírico alguno y soslayando el sólido anclaje de estos rituales festivos en la estructura sociocultural (Homobono, 2004 a: 57-58).

Thierry Truffaut es un folklorista que, desde comienzos de los ochenta, ha estudiado los carnavales vascos y los de las regiones de nuestro entorno, a ambos lados de los Pirineos, colaborando con la asociación *Lauburu* y con los grupos *Etniker*, y elaborando una detallada etnografía de algunas de estas fiestas. Su más reciente reorientación hacia los estudios universitarios de antropología (Toulouse) le ha permitido repensar sus planteamientos metodológicos sobre estas fiestas tradicionales, y estudiarlas a partir de una mayor aproximación a los cánones propios de la antropología social. Así, en sus dos estudios sobre *Joaldun et Kaskarot* (2005), es decir los carnavales de Ituren-Zubieta (Navarra) y de Laburdi, se evidencia una mayor atención hacia aspectos tales como la sociabilidad juvenil o las relaciones de vecindad, el papel del folklorismo revivalista y –sobre todo– la cambiante significación que ambos carnavales adquieren en el contexto de unas localidades inscritas en la sociedad rural de la modernidad tardía, sometida a profundos cambios y adaptaciones. Aunque sus interpretaciones aún permanecen cautivas, en cierta medida, de la obsesión por identificar estos rituales festivos con supervivencias de un trasfondo mitológico y

20. Abordando temáticas como ciertas tipologías festivas (carnavales y fiestas infantiles); ciclos festivos locales o comarcales (Aramaio, Sakana); o expresiones de danza (Dueñas, 1998), en cuanto rasgo cultural compartido con regiones vecinas del entorno de Euskal Herria. Corresponde al segundo de ellos, por entonces joven sociólogo (1988) haber sistematizado la estructura y funciones de las asociaciones de mocerías como grupos juveniles para el ritual festivo, temática en la cual también incidió Jimeno Jurío, y de cuyas supervivencias y adaptaciones a la modernidad –en forma de cuadrillas y peñas– me he ocupado en diversas ocasiones (Homobono, 1985, 1991, 1994 b, 2006 b).

religioso, en clave mirceadeliana y fruto de la confesa influencia de Claude Gaignebet.

1.3. El estudio social de la fiesta en Euskal Herria

En otro lugar he expuesto las razones por las cuales la antropología social, tardíamente incardinada en el ámbito académico vasco, dedicó en éste sus líneas de investigación preferentes a temas como el género y las identidades colectivas estructuradas en torno a diacríticos como la lengua, la etnia o el nacionalismo, en una tarea legitimadora de postulados ideológicos o, por el contrario, de su deconstrucción; en detrimento de otros campos de estudio como éste de los rituales festivos, o el urbano. En un contexto, internacional y español, en el que por el contrario se produce un renovado interés por parte de las ciencias sociales²¹, y particularmente de la antropología, por el fenómeno festivo, que se constituye en síndrome simbólico de primer orden. Mientras que el análisis de éste y de otros rasgos culturales, en una sociedad compleja como la vasca, permanece a la deriva entre el Escila de un empirismo etnográfico que desdeña todo lo que no se refiera a la sociedad y cultura rural y/o supuestamente tradicional, y el Caribdis de una antropología en buena medida heredera del funcionalismo y de la antropología cultural americana, que no les presta la suficiente atención (Homobono, 1992, 2000 a, 2004 a; Fdez. Larrinoa, 1998 a: 17-20).

En este contexto, aun cuando son más los antropólogos²² o historiadores vascos que circunstancialmente se han ocupado de estudiar el ciclo festivo, las contribuciones fundamentales desde postulados sociológicos, antropológicos o socioantropológicos –combinando planteamientos teórico/metodológicos con técnicas etnográficas para la obtención de datos– pueden reducirse a tres investigadores, aunque algunos otros merezcan una referencia singular²³.

21. Aun cuando las ciencias sociales, y particularmente la sociología, han sido anteriormente muy críticas con las conductas rituales y tradicionales de la cultura popular, que se asocian con la rigidez y la estereotipia, opuestas a procesos considerados paradigmáticos: al cambio, a la racionalización y a la secularización.

22. A los que hay que sumar politólogos, como Xavier Itçaina o Igor Ahedo; y otros investigadores universitarios, como el economista François Fourquet y su estudio sobre la maskarada de Urdiñarbe / Ordiarp (1990). O también diferentes estudios de Roldán Jimeno, historiador de la religiosidad popular, acerca de los encierros (1999), de los mercados medievales (2003), así como del papel festivo de las actuales cofradías (2004 b).

23. Los Alardes de Irun y Hondarribia, expresivos de sendas identidades locales y barriales, también son polisémicos y el segundo de ellos fue interpretado por el antropólogo norteamericano David Greenwood como recurso turístico (1976 y 1992). Más recientemente la también antropóloga Margaret Bullen se ocupó, a partir de la perspectiva de género y en diversos trabajos (de 1997 a 2003), y en un libro como coautora (2003), de explicitar la enconada controversia acerca de la participación de mujeres como agentes festivos, en el rol de soldados, en ambos alardes. Guy di Méo e Isabelle Garat son dos geógrafos franceses, el primero de ellos director de una notoria investigación –teórica y aplicada– sobre fiestas populares, que en diversas ocasiones (1992, 1994 y 2001) han estudiado las Fêtes de Bayonne, y/o el barrio "vasco y dionisiaco" de la Petite-Bayonne, asiento de los festejos más sociables, nocturnos y participativos (cfr. Homobono, 2004 a: 50-51).

Aunque ni siquiera hoy exista una síntesis del sistema festivo vasco, me corresponde el diseño de una aproximación al estudio de la dimensión espacial de las fiestas²⁴ en el conjunto de Euskal Herria (Homobono, 1982), a partir de una perspectiva sociantropológica²⁵ que también informará mis trabajos posteriores; de la ritualización festiva del territorio local, su apropiación y delimitación en el presente de las comunidades locales rurales. Ensayo prolongado años después (1990 a) por otro trabajo, a partir de la antropología histórica, sobre aquellas fiestas y rituales intermunicipales que, a partir del siglo XVI, exaltan el particularismo local mediante la dialéctica con otras sociedades locales de su entorno; y apoyado, como los que seguirán, por una amplia casuística respaldada por el trabajo de campo, observación y entrevistas, y documentada mediante fuentes primarias y secundarias.

En un epígrafe final de aquel estudio abordé la dimensión espacial en las fiestas populares urbanas, a su potencialidad de apropiación de los espacios públicos y particularmente de los cascos viejos (1982: 106-114); con un planteamiento genérico, seguido por un análisis casuístico²⁶. Otra perspectiva analítica de las fiestas urbanas es la que parte de su inserción histórica y memorial en la cultura popular contemporánea. A este nivel he estudiado el sistema festivo de una comarca metropolitana: la zona minerofabril de Bizkaia (Homobono, 1994 a, 1995), tanto de las poblaciones fabriles surgidas con la industrialización intersecular, como de los nuevos pueblos de la cuenca minera vizcaína; con la emergencia de una subcultura obrera. Fiestas del ciclo anual, patronales y romerías que expresan todo un entramado de identidades locales concatenadas, desde las del barrio y/o el municipio hasta las más inclusivas de zona. Y nuevas fiestas promovidas desde los centros obreros y los batzokis, a modo de rituales cívicos asociados a las también nuevas identidades de clase y nacional. Análisis proseguido en otro ámbito, el del barrio mixto –industrial/rural– de Osintxu (Bergara) y su vecina villa fabril de Placencia/Soraluze (1988), a partir de otras claves: sus respectivas cofradías (*kofraixak*) y caridades (*karidadeak*) y del potencial sociable de la comensalidad festiva para sus vecindarios rurales. Desde similares premisas cog-

24. Como profesor de sociología, primero en la UNED-Bergara y después en la UPV/EHU. En un momento inicial en el que la sociología española aún no se interesaba por la fiesta, y la antropología solo comenzaba a hacerlo. Será más adelante cuando sociólogos de la Universitat de València incorporaren los rituales festivos a sus líneas de investigación preferentes: Antonio Ariño (d. 1988), Gil-Manuel Hernández (d. 1996), etc. Otros intereses compartidos por estos sociólogos serían la sociabilidad, el asociacionismo y el patrimonio cultural, puntos adicionales de intersección con muchos antropólogos.

25. Es decir, la que sostiene que el estudio de las sociedades complejas implica la articulación y complementariedad entre la antropología social y la sociología, una vez que la primera ha renunciado al estudio exclusivo del *otro* y la segunda a las generalizaciones macrosociales y al empirismo cuantitativo (Homobono, 1992: 164-166; 2000 a: 7, 25; 2004 c, 129, 135-136). La interdisciplinariedad, nunca ausente del todo a lo largo de la historia de ambas ciencias sociales, se hace hoy imprescindible y tiende a consolidarse como campo epistémico a partir de la definición como socioantropológicas de investigaciones que subrayan las convergencias e intersecciones de ambas disciplinas (Bouvier, 2000). Interdisciplinariedad consolidada ya a mediados de los noventa en el estudio de la fiesta en España, desde la sociología y la antropología (Ariño y García, 2006: 16).

26. Fiestas patronales y/o ciclo festivo de las cinco capitales vascas, más las de Estella/Lizarra y el Alarde de Hondarribia.

nitivas, también he abordado (1997: 74-82) el estudio de las fiestas de calle en una sociedad local como Bermeo, pescadora y urbana al propio tiempo; fiestas con las que las vecinas, organizadas como informal agregado para el ritual festivo revalidan su apropiación cotidiana de la calle y su identidad vecinal.

También en Bermeo (1986/87), en otros núcleos de tipología urbana y actividad *arrantzale* como Mundaka y Castro Urdiales (1992/93), en estas tres poblaciones (1997) y en el litoral vasco-cantábrico (2002), he estudiado la comensalidad festiva generalizada al conjunto de estas sociedades locales. Nucleada originalmente en torno a agregados gremiales –tripulación, cofradía– o domésticos; y asumida en estas cambiantes sociedades locales por nuevos grupos, que vehiculan la sociabilidad amical y festiva –cuadrillas y *txokos*–; con el tránsito desde *locus* festivos tradicionales –taberna– hasta los característicos de la modernidad –sedes sociales y restaurantes–; con la adaptación de tradiciones y la reconstrucción de un entramado de identidades grupales (amical, de género) y locales a partir del referente festivo y *arrantzale* de origen.

Asimismo he estudiado varias de las romerías vascas²⁷ más importantes, tanto por su polisemia como por la amplitud de su ámbito territorial y su multitudinaria concurrencia. Articuladas en torno a santuarios o ermitas de montaña y a un monte de connotación sacra, pero cuyos romeros proceden también –y sobre todo– de núcleos urbanos e incluso de conurbaciones. Todas ellas con un componente de religiosidad popular, y en las que ritos curativos, promesas y prácticas paralitúrgicas resisten a duras penas las presiones secularizadoras; pero cuyas expresiones lúdicas –comensalidad, sociabilidad y baile– naturalísticas y profanas ganan protagonismo; y en las que se expresan de modo manifiesto identidades varias: desde las locales y comarcales, hasta las de tipo étnico y nacionalitario. Porque toda fiesta vehicula expresiones formalmente religiosas, desde las populares e institucionales hasta la religación profana y la sacralización ritual de la política. Que, aun sometidas a los procesos de secularización y glocalización, siempre expresan identidades colectivas. Con la revitalización del ciclo festivo se potencian sus formas más profanas y el protagonismo de grupos laicos para el ritual festivo, en detrimento de las formas litúrgicas y de agregados tradicionales (Homobono, 2006 a).

Aunque Kepa Fernández de Larrinoa –profesor de antropología primero de la UPV/EHU y después de la UPNA– ha dedicado lo principal de su tarea investigadora de la sociedad rural vasca al estudio de las comunidades locales, y sus cambiantes identidades, y del patrimonio cultural, también se ha ocupado del ciclo festivo en el territorio histórico de Zuberoa. Estudiando inicialmente la fiesta patronal de una de sus comunidades locales, para centrarse después en el teatro, la danza y la fiesta carnavalesca en la *Maskarada* suletina²⁸ (1997 b y 1998 b), con

27. Se trata de las de San Urbano de Gaskue, en Navarra (1989); la vizcaína de Santa Águeda (1999) en Kastrexana (Barakaldo/Bilbao); las fiestas y romerías del ciclo local del Barakaldo interseccional (2003 c), y otras varias de la cabecera de la cuenca del Castaños (2005), también en Bizkaia; más la serie de cinco romerías septembrinas al Ernio (2004 a), en Gipuzkoa.

28. Sobre la que ya existían diversos trabajos de folkloristas desde comienzos del siglo XX: V. Alford, G. Hérelle, etc.

un trabajo de campo basado en las ediciones y localidades de comienzos de los noventa. Colocando el énfasis en los roles rituales de la mujer y en los nuevos agentes sociales surgidos en este mundo rural, sometido a profundas transformaciones en su estructura sociocultural y en sus rituales festivos; y, en definitiva, en las identidades sociales emergentes reproducidas por éstos. Además, la itinerante mascarada vehicula la reafirmación de la identidad local del pueblo que la organiza, estructura la dialéctica interlocal entre las comunidades suletinas y la comunión de todo el valle o provincia, a la vez que los “patriotismos” suletino y vasco. En 2003 dirige un *Calendario de fiestas y danzas tradicionales en el País Vasco*, con un estudio preliminar suyo sobre la revitalización y el estudio de ambas expresiones culturales²⁹, que había sido precedido por un estudio sobre danza tradicional e identidad social (1998 c) y por una catalogación bibliográfica de las publicaciones relativas a la danza tradicional vasca, ambos efectuados por este antropólogo en colaboración con un equipo de innovadores folkloristas.

El estudio de los rituales festivos por parte de Josexu Martínez Montoya –profesor de antropología en la Universidad de Deusto– se vincula a su investigación de los cambiantes aspectos identitarios y simbólicos, apoyándose en la casuística de la nueva ruralidad alavesa a partir del trabajo de campo efectuado en diversas comarcas y municipios. Temática ya manifiesta en *Pueblos, ritos y montañas* (1996) donde estudia rituales propios de la religiosidad popular; pero también la romería de Santa Teodosia, en el Valle de Arana y alrededores de la Montaña Alavesa. Y, asimismo, en una serie de artículos, publicados entre 1992 y 2000 y recopilados en *La identidad reconstruida* (2002), sobre el papel de los rituales festivos de viejo o nuevo cuño³⁰, de las prácticas vecinales y religiosas y del espacio en la actualización de la memoria colectiva, en la reconstrucción de la dimensión local de la vida sociocultural, y en la redefinición de los vínculos sociales emergentes en la ruralidad alavesa. Y, por último, diversas fiestas de verano en la Montaña Alavesa en su artículo “La plaza como lugar de representación/reproducción de la conciencia colectiva” (2003), analizando el papel de estos rituales como performativos de la identidad local, en sus dimensiones de comunidad de pueblo, de zona y de comarca y de su adaptación a la modernidad tardía. En un trabajo posterior, “La fiesta patronal como ritual performativo, iniciático e identitario” (2004), analiza los elementos simbólicos de tales celebraciones que modelan tiempos y espacios, mentalidades y sentimientos de pertenencia en las vecindades rurales.

Una contribución decisiva a la investigación de las fiestas populares han sido las *Jornadas de Antropología de la Religión*, organizadas por la Sección de Antropología-Etnografía de Eusko Ikaskuntza en Pamplona - Iruña (1991, 2001, 2004), que han dado lugar a sendos monográficos de la revista *Zainak* (18 [1999], 26 [2004] y 28 [2006]). Siempre nucleadas en torno al trinomio religiosidad, fiestas populares e identidades colectivas, las de 2001 estuvieron específicamente dedicadas a *Fiestas*,

29. Aunque, y pese a su indudable aportación empírica, este calendario está restringido a la variable danza en el ciclo festivo.

30. Algunos tan tradicionales como las romerías o las fiestas patronales de pueblo; y otros de nueva creación.

rituales e identidades. En este foro, de talante interdisciplinar, se han interpolado las miradas antropológica, sociológica, histórica y folklórico-etnográfica. Con participación de numerosos y cualificados investigadores de los rituales festivos de Euskal Herria, de todo el Estado Español, y de otros países europeos o iberoamericanos. Sucediendo así a los sendos *Congresos de Religiosidad Popular* que organizara la Fundación Machado en Sevilla (1986 y 1997).

En suma, la socioantropología vasca ha explorado una parte significativa de las variables y temáticas relacionadas con ese síndrome simbólico que es la fiesta. Como sus relaciones con la religiosidad popular, con la cohesión grupal y comunitaria, con la activación de identidades locales o nacionales, con la sociabilidad y el asociacionismo, e incipientemente con la sacralidades intramundanas civil y política. Pero su tarea pendiente es la de afrontar las ritualidades emergentes vinculadas a la dialéctica de la glocalización. La mirada antropológica, ya avezada en la complejidad urbana, debe enfocar sus lentillas hacia estas emergentes festividades del presente y del futuro, abandonando las antiparras del anticuario. Aunque aún de modo incipiente, la antropología social vasca comienza a explorar este novedoso campo de herramientas operativas de (re)construcción en clave sociable y comunitaria de la vida social.

2. LAS NUEVAS FIESTAS Y SU RESIGNIFICACIÓN

2.1. Fiestas, folklore y socioantropología en la modernidad globalizada. Una materia delicuescente

Si la tradición ha constituido un sólido anclaje de identidades y sentimientos de pertenencia, como sedimento del pasado en el presente, estas condiciones se debilitan en el contexto de la modernidad, y se diluyen en el de la modernidad líquida. Una sociedad en las que las condiciones de la acción carecen de solidez y perduración, volviéndose obsoletas y fluidas antes de que los agentes las hayan conocido y asumido suficientemente (Bauman, 2003: 7-13; 2006: 9). La licuefacción e incluso la volatilidad, disuelven todo aquello que se creía inmune al devenir temporal, sobre todo las lealtades inherentes a las costumbres, a la tradición, al patrimonio cultural objeto de estudio del folklore y de las ciencias sociales. La cultura, las relaciones sociales, la vida toda, pierden su solidez y se ven sometidas a un intenso proceso de delicuescencia. Aunque si la tradición ha muerto como herencia del pasado y como autoridad estructuradora y vinculante de la vida social, el recurso a la misma y a su discurso legitima prácticas culturales obsoletas como dispositivo identitario a través de la eficacia del ritual festivo y del potencial de la sociabilidad del que es portador (Ariño y García, 2006: 17, 20).

En esta modernidad líquida muchas realidades, como la ciudad especialmente, percibida ya por la primera sociología urbana como encarnación de la complejidad, como mosaico de microsociedades disparejas y copresentes en la sociedad urbano-industrial, en la postindustrial se convierten en paradigma de interculturalidad y de liquidez, por lo que la antropología está abocada a:

[...] atender estructuras líquidas, ejes que organizan la vida social en torno suyo, pero que no son casi nunca instituciones estables, sino una pauta de instantes, ondas, situaciones, ritmos, confluencias, encuentros, encontronazos, fluctuaciones... (Delgado, 2007: 65-66).

En este contexto, los ensayos de redefinición de la disciplina del folklore osan cuestionar el dosel de conceptos sacralizados por el folklorismo, tales como tradición, ruralidad, antigüedad y pureza, para aproximarse a esas formas emergentes de folklore producido por las comunidades transnacionales dispersadas por la emigración, que recrean su acervo ritual en las sociedades de acogida; o en los barrios multiétnicos y cosmopolitas de las metrópolis como –por ejemplo– Londres y su carnaval afrocaribeño de Notting Hill. Muchos folkloristas han dejado de concebir la tradición como una herencia inmutable, para considerarla como un proceso variable y en cambio asociado a las transformaciones sociales. Porque el folklore no muere con la globalización, sino que se reinventa y se enfoca hacia la creación de nueva cultura popular, ya no entendida como antagónica de lo culto ni de lo urbano (Ortiz, 1994: 62; Blache, 1999: 7, 11; Díaz Viana, 2003: 115, 133). Desde finales de los sesenta, tanto en EE.UU. primero, como luego en Hispanoamérica, los nuevos estudios de folklore se desprenden de sus variables más estáticas y esencialistas para, dando el salto desde la vida campesina hasta la urbana, investigar en ésta los procesos de tradicionalización, de resignificación de formas culturales –sacadas de su contexto original– y reubicadas en el ámbito urbano, donde también emergen otras nuevas; y donde los hándicaps de lo folklórico se compensan por su potencialidad para activar una memoria selectiva del pasado, de remitirnos emocionalmente “a esa parte de la historia común más íntima y permanente”. Una tarea dilemática para los folkloristas, puesto que deben tratar de emanciparse de la servidumbre que implica constituirse en guardián de la tradición y del atavismo, para detectar las nuevas identidades culturales, interculturales o transculturales³¹ y su exaltación mediante el síndrome festivo (Díaz Viana, 2000: 7-10; Martín, 2005: 16). Requisito necesario incluso para la propia antropología, muchos de cuyos profesionales siguen enrolados en esa tarea de legitimación de intereses e identidades –regionales, étnicas, nacionales– tan relacionadas con las fiestas populares, y generosamente demandada por las instituciones, bien con estas rúbricas específicas o con la más genérica de patrimonio cultural. Porque el reto pendiente de la antropología es el de desprenderse de las imposturas del exotismo, y reclamar para sí plenamente un territorio que nunca le fue ajeno: el del futuro (Díaz Viana, 2003: 188-189).

Emergen nuevas formas ritualizadas de creación de *communitas* festiva, estrechamente vinculadas a la eclosión de novedosas identidades colectivas en las coordenadas de la modernidad globalizada, frutos de la hibridación y del mestizaje, más

31. Así lo hace, por ejemplo, un equipo de investigadores del folklore en la ciudad de Buenos Aires, estudiando producciones culturales y festivas, autóctonas (murgas y carnaval), transnacionales, o emanadas de la globalización (rock y artes circenses). Bien es cierto que todos sus componentes tienen formación universitaria en ciencias antropológicas (Martín, 2005). Una tarea no exenta de precedentes en la propia Buenos Aires (Martín, 1997), o el del folklorista Carvalho Neto (1967) en Montevideo.

allá del probado potencial festivo como elemento cohesionador de una comunidad local presuntamente autosuficiente, y capaces de producir sacralidad intramundana. Porque los procesos de desterritorialización y reterritorialización deshacen la estrecha asociación entre un territorio local, una comunidad netamente definida y la tradición vinculada a ambos, en beneficio de la penetración de influencias culturales exóticas y/o lejanas (Ariño y García, 2006: 21-22). Produciéndose una promoción generalizada de fiestas de nuevo cuño, entre el espectáculo de masas y la mercantilización, el patrimonio cultural y las reinventiones identitarias, el discurso autóctono y sus hibridaciones interculturales con lo foráneo.

Este proceso se enmarca en la revitalización del fenómeno festivo en las sociedades europeas de la globalización, que se viene produciendo contra todo pronóstico desde finales de los setenta, como han constatado J. Boissevain (1992), J. Pitt-Rivers, H. Velasco y otros antropólogos, y que se concreta en la recuperación de agonizantes o extintas fiestas o en la invención de otras. Porque, a medida que se debilitan las tradiciones y se desencanta el mundo de la modernidad globalizada, se produce una búsqueda de sentido mediante la revitalización de identidades defensivas de referente local. A las genéricas reafirmaciones de las expresiones de sentimientos de pertenencia y de (re)construcción de identidades comunitarias como despliegue táctico local frente a la irrupción de valores y referentes globalizadores, en Euskal Herria se sumaría el proceso de construcción de las identidades étnica y nacional. Y la confluencia de intereses entre quienes emigraron a las ciudades, sus descendientes, y los nuevos residentes neorrurales por incentivar los sentimientos de pertenencia y participación en las sociedades locales de origen o de acogida, agentes capaces de suscitar revitalizaciones de festividades decadentes en aquellas o de recomponerlas en éstas como discursos de etnicidad. Revitalización que también conlleva el mayor protagonismo de los aspectos lúdicos y sociables, de los agentes laicos y de la democratización organizativa, en detrimento de los tradicionales agentes y aspectos religiosos. En el ámbito urbano hay que tener en cuenta, además, las expresiones festivas en cuanto visualización en los espacios públicos de la interculturalidad que ya caracteriza a nuestras ciudades, inherente a la inmigración transnacional. Porque las fiestas también son capaces de expresar una nueva gama de identidades heteróclitas, y de intervenir en las estrategias simbólicas de la glocalización (Boissevain, 1999: 57-62; Homobono, 2006 a: 31-33).

Pese a lo afirmado por algunos investigadores a partir de la extrapolación de casos singulares, mi propia experiencia de campo –y su atenta comparación con las indagaciones de numerosos colegas– apunta a que esta eclosión de nuevas fiestas se efectúa sin detrimento de las propias del calendario tradicional, sean patronales o de otro tipo (romerías, carnavales, etc), muchas de ellas incluso recuperadas o reinventadas. Sometidas, eso sí, a una adecuación al calendario laboral (fines de semana y vacaciones), a una intensa secularización, al protagonismo de entidades asociativas en detrimento de los grupos festivos tradicionales (mocerías, cofradías), y a una resignificación en clave identitaria que privilegia las expresiones de sociabilidad y una omnipresente comensalidad que sella nuevas solidaridades. Subordinando a este binomio cualquier rasgo de tipo folklórico y/o religioso, instrumentalizados en cuanto expresivos de identidad y constitutivos de diferencia.

2.2. Un nuevo subsistema festivo: mercados medievales, días de valle y fiestas temáticas

Corresponde a un historiador y antropólogo navarro, Roldán Jimeno Aranguren, el papel de pionero con su estudio sobre los mercados medievales de Navarra (2003), recreaciones urbanas que aglutinan agentes sociales –profesionales de la animación cultural, artesanos, empresas– con la participación inherente a toda fiesta popular; y que conjugan los aspectos lúdicos y festivos con los de promoción comercial mediante el recurso a imágenes estereotipadas del pasado medieval y local, así como de la cultura tradicional vasca, para perfilar un espacio de representación cultural capaz de suscitar sentimientos identitarios. Josetxu Martínez Montoya ha estudiado varias fiestas temáticas rurales de nueva creación, como la *Jornada de Etnografía Viva* (Pipaón) o su homóloga de Arluzea, el *Día de la Montaña Alavesa* o el *Día del Caballo en la Montaña Alavesa* (2002, 2003). *Performances* rituales, todas ellas, que visualizan las asociaciones culturales, los neorrurales y los emigrados, como nuevos agentes que potencian una sociabilidad del tiempo vacacional y de ocio semanal fundamentada en imágenes medioambientales, de desarrollo sostenible y calidad de vida, patrimoniales y relacionales. Y también la construcción de una nueva ruralidad no agraria, cuya *communitas* festiva y social se amplía a escala comarcal. Mediante el recurso a viejos oficios y a productos agropecuarios de calidad transmutados en símbolos integradores en el presente, no vinculados como en el pasado a la reproducción del ciclo agrario, sino a la reproducción de la cultura. Kepa Fdez. de Larrinoa ha investigado “Una fiesta suletina de nuevo cuño”, la *Fête de la Transhumance*, nucleada en torno a la subida de los rebaños a la planicie de Ahüzki desde Altzürükü y otros pueblos del entorno³². Por mi parte, esbozo una amplia casuística navarra, desde los días de valle hasta las fiestas temáticas y los mercados medievales (2006 b: 40-43). Pero estos pioneros estudios no pasan de constituir una minúscula cabeza de playa del vasto territorio a conquistar.

Entre las nuevas tipologías festivas destacan los *días de valle*, remontándose la primera edición de la emblemática *Baztandarren Biltzarra* al año 1963. Desde hace varias décadas le han ido siguiendo otros muchos de la Montaña y la Zona Media de Navarra, que celebran su respectivo día durante una jornada estival y, por lo general, con una localización variable³³, cada año en un pueblo distinto. Estas fiestas de buena vecindad sirven de lugar de encuentro y reafirmación de la común identidad de los moradores del valle, subrayando los rasgos de pertenencia supralocal a un nicho territorial compartido, y congregando comunidades demediadas por la emigración a los centros urbanos. Algunas de ellas se benefician del potencial unificador de santuarios³⁴ cuya romería general también comparten los pueblos del valle. Aunque todas estas fiestas cuentan con un

32. En ponencia presentada a las precitadas jornadas *Fiestas Nuevas. El folklore de antaño y los actos de hoy* (2006).

33. Por ejemplo: Aezkoa, Erro, Esteribar, Iguzkitza, Odieta, Sakana, Salazar/Zaraitzu, Valdorba o Yerri/Deierri. Como también algunas comarcas de Alava: Aiara/Ayala y Montaña Alavesa.

34. Como el *Odietako Eguna* celebrado junto a la ermita de San Urbano de Gaskue, y del *Día de la Valdorba* a la de Katalain.

amplio programa de festejos que escenifican recursos patrimoniales, el más significativo es la comida popular que estrecha vínculos entre los participantes.

Las fiestas temáticas se centran en ensalzar una actividad u oficio, un producto o un evento memorial, es decir algún referente –material o simbólico– del patrimonio cultural significativo en el pasado o en el presente al que se pretende otorgar protagonismo, en última instancia con el propósito de activación identitaria en el contexto de la modernidad tardía. Se trata de novedosas “fiestas para el futuro”, por emplear la definición de H. Velasco (2004), en el sentido de que recrean símbolos de referente identitario, sin otros precedentes tradicionales que la carta de naturaleza otorgada por la romántica evocación de formas culturales obsoletas, pero que aspiran a instituirse y a perdurar. Estas fiestas, que proliferan en España y por toda Europa³⁵, se cuentan por centenares en Euskal Herria. Constituyendo un correlato ritual de la modernización tardía; y, cuando se apoyan en un producto comercializable, condensan en su sentido expresivo la transición hacia el sistema económico de la globalización, trascendiendo los límites territoriales locales y regionales (García, 1991: 243). Producto utilizado como vínculo de sociabilidad y como símbolo o marca de identificación local o interlocal.

Algunos ejemplos significativos son: los generalizados *días* de la sidra, del txakoli y de otros productos emblemáticos de tipo local, de la cosecha y de la vendimia, de instrumentos musicales y danzas autóctonas; las numerosas *Euskal Jaiak* o el respectivo *Artzain Eguna* de cada territorio histórico de Hegoalde. Y, entre otras muchas, podemos singularizar a título de ejemplos el *Día del Rosado* en San Martín de Unx (Navarra), la *Fête de la cerise* en Itsasu (Laburdi); el *Día del Caballo en la Montaña Alavesa*, el *Día de la Almadía*, en Burgi y en Sangüesa³⁶, el *Zikiro Yate* en la cueva de Zugarramurdi³⁷ (Navarra), o la *Maskarada* de Lamiako³⁸ (Bizkaia). Además, la rememoración de viejos oficios y/o productos del pensil local está presente como festejo en muchas otras fiestas de diversa tipología, tales como patronales, romerías o los días de valle o comarca propios de Alava y de Navarra. Festejo formalizado, en algunos casos, como feria de artesanía y alimentación y en otros como concurso gastronómico o competición deportiva.

35. Véanse varios ejemplos europeos en Bonnet y Fournier (2004), y sobre todo el prólogo.

36. Organizados ambos, este último a partir del 2006, por la Asociación de Almadieros Navarros. También en esta zona, la asociación *Ainarak* promueve el homenaje transfronterizo a las *golondrinas*, celebrado en Maule/Mauléon (Zuberoa) en memoria de las trabajadoras temporeras pirenaicas (Erronkari, Salazar, Ansó) de la industria de la alpargata suletina.

37. Que utiliza el referente de este asado de carnero aportado por los emigrantes a la Argentina, como núcleo de una fiesta comensalística que convoca en este enclave fronterizo a más de mil participantes procedentes de toda Euskal Herria. Este mismo pueblo suspendió el *Akelarre* (1983-2005), celebrado en el mismo escenario, y rebautizado ahora (2008) como *Sorgin gaua*, rememoración de las prácticas brujeles objeto del famoso proceso de la Inquisición (1610), convertido en multitudinaria *gau pasa* o mero botellón. Dato que revela la aceptación de estas fiestas nuevas y su exitosa resignificación lúdica.

38. Que se articula, desde 1978, en torno a una leyenda local para construir una puesta en escena de los principales personajes del panteón mitológico vasco en el marco de las fiestas del barrio.

Al igual que determinados elementos patrimoniales propios de las sociedades rurales y pesqueras, algunos de referente minero e industrial son utilizados a modo de táctica simbólica inscrita en el despliegue de estrategias de reconstrucción de identidades colectivas mediante fiestas temáticas. Por toda la Zona Minerofabril y sus aldeaños de Bizkaia, así como en los primitivos enclaves mineros de Gipuzkoa, resurgen con inusitado vigor las competiciones festivas de barrenadores, un oficio extinto hace décadas, y capaz de vehicular la dialéctica identitaria entre pueblos y barrios. Asimismo, la nueva *Lagorrigako Jaia* (d. 1999) convierte a esta barriada minera y ganadera en palenque ritual de los Montes de Triano, por agregación de festejos folklóricos, *herri kirolak* y comensalidad, bajo el sino de la generalizada participación popular individual y de diversos colectivos. No muy lejos, en Gallarta y junto al *Museo de la Minería*, la *Burdin Jaia* (d. 2005) recrea el ambiente y las profesiones de las explotaciones mineras, sazonado mediante degustaciones gastronómicas, campeonato de barrenadores e información sobre el patrimonio industrial vasco.

Este es también el caso de las putxeras de Balmaseda (Bizkaia), artilugio y condumio de origen ferroviario, asociado a las máquinas de tracción a vapor del ferrocarril de *La Robla* (Bilbao-León), (Sol, 1994: 83-88) en una población donde los ferroviarios representan una parte importante del censo laboral, y sus dos ferrocarriles estructuran el imaginario y la identidad locales. El concurso de putxeras, una “tradición inventada” explícitamente en 1971, se ha ido transformando de simple festejo más de la fiesta patronal de San Severino en multitudinario acto popular. En torno al que varios cientos de grupos –cuadrillas, familias, asociaciones y compañeros de trabajo– condimentan y comparten el alimento solidariamente cocinado y el calor de un efervescente convivial. Ritual que, por percibirse como patrimonio distintivo, resulta indéxico de la identidad local³⁹. En Legazpi (Guipúzcoa), y durante la festividad de la Santa Cruz y la romería a la ermita aneja, se pone en marcha la restaurada –en 1952– ferrería de Mirandaola, como acto nuclear de las fiestas locales que evoca el pasado de la siderurgia tradicional legazpiarra, exaltado como rasgo distintivo de la identidad local.

Por toda nuestra geografía reverdecen viejas y hasta no hace mucho agonizantes ferias agropecuarias o artesanales y mercados. Así como otras de nuevo cuño, articuladas en torno a productos alimentarios, entre las que destaca la *Arrain Azoka* (Bermeo), de pescado en conserva y fresco, con más de 100.000 visitantes. Porque en los emblemáticos mercados de Santo Tomás (Bilbao, Donostia, Arrasate, etc) prevalece su dimensión festiva sobre la funcionalidad comercial. Los agentes promotores de esta festiva sociabilidad son –junto con las instituciones locales– asociaciones culturales de perfil patrimonial, que han reemplazado a la antiguas cofradías o mocerías rurales como grupos para el ritual festivo, y que potencian la recuperación, activación y puesta en valor del patrimonio cultural. En casos modélicos, como el de Azuelo (Navarra) y su *Sociedad*

39. Pese a que en la propia comarca haya otros concursos de putxeras; y a que en el nudo ferroviario de Mataporquera, así como en fiestas otras localidades de Cantabria y de Burgos, se celebre el homólogo ritual de la *olla ferroviaria*.

Cultural Recreativa Santa Engracia, un agente asociativo constituido en eficaz defensor del patrimonio cultural local potencia el ciclo festivo local en su integridad, además de fiestas temáticas⁴⁰ como la de la matanza y, desde 2002, el *Festival Infantil Halloween* con la postulación, casa por casa, de los niños disfrazados.

Y otro catalizador de nuevas fiestas son los precitados mercados medievales –o *Mercados de Antaño*–, que se celebran en una decena de localidades navarras, al igual que en otras muchas del resto de Euskal Herria, con inclusión de Iparalde, promovidos por la cooperativa artesanal *Napar Bideak*. Se trata de una representación parateatral que evoca la época de referencia, combinando elementos del patrimonio etnohistórico local con rasgos estereotipados deudores del genérico imaginario occidental, y la animación sociocultural con las políticas de desarrollo sostenible. En poblaciones como Balmaseda (Bizkaia) u Olite (Navarra), estas *Fiestas Medievales* se han convertido en una auténtica celebración popular, lúdica y participativa (Jimeno Aranguren, 2003). Y todas ellas aspiran a atraer un público foráneo consumidor de productos artesanales y catador de esencias identitarias. La representación idealizada del pasado se combina con prácticas de mercado, el referente identitario con el espectáculo y la revalorización de productos rurales y artesanales. Otra estrategia local más de contrapunto a la globalización, representada por las grandes superficies comerciales, el turismo de masas y los estilos de vida estandarizados.

El síndrome de carnavalización festiva, formalizado como *día del disfraz* en muchas fiestas patronales, apunta sobre todo, a la Nochevieja. Los espacios públicos y los establecimientos semipúblicos de ocio de nuestras principales ciudades se ven invadidos por una legión de grupos amicales –miles de jóvenes– vistiendo disfraces. La noche de San Silvestre ha ido suplantando al Carnaval en núcleos urbanos sin mayor tradición de carnestolendas, desde hace un par de décadas. A despecho de prejuicios de los “guardianes de la tradición”, su grado de aceptación y su carácter público la convierten en una verdadera fiesta popular. Y a este evento hay que añadir la recientemente importada fiesta de Halloween, promovida por bares y por centros escolares, aunque enlaza con ancestrales costumbres de la chavalería.

2.3. Marcas de ganado y fiestas de transhumancia

Además del tradicional Tributo de las Tres Vacas, revestido de solemnidad ritual desde sus orígenes (1375) y de dimensión festiva por su moderna vinculación al ocio de masas⁴¹, existe toda una serie de prácticas administrativas de las facerías y mancomunidades pirenaicas interfronterizas. Entre las que nos intere-

40. Similares funciones desempeñan otras asociaciones en diferentes lugares de la geografía vasca, dotándose además varias de sus respectivos museos etnográficos locales. Por ejemplo: las de Artziniega, *Eskubila* (Arluzea), *Kiliz* (Lagran), *Larrintza* (Villaverde), *Usatxi* (Pipaón) y Zaldduondo (Alava); o *Alen* (Sopuerta) y *Tejea* (Valle de Villaverde), en Enkarterri.

41. Al que me he referido en varias ocasiones (Homobono, 1982: 100-101; 1990 a: 295-297; 2003 b: 247-248; 2006 b: 42).

san aquí las marcas de ganado, que regulaban ceremonialmente las relaciones entre valles de ambas vertientes. Con el tiempo y dado su tipismo tradicional, han adquirido cierto perfil de rituales identitarios, que apelan a una memoria supralocal, y a los que la afluencia de curiosos dota de una dimensión lúdica y de espectáculo para festivo, parte de cuya casuística se adscribe a esa amplia gama de fiestas temáticas investidas por el marchamo de lo popular. Estas fiestas pastoriles también proliferan en otras zonas pirenaicas⁴², alpinas y provenzales. Paradójicamente, la misma modernización del medio rural de montaña que ha contribuido a la destradicionalización de las sociedades locales de este ámbito, propicia la tendencia a ritualizar conductas que fueron simples actividades del calendario agropecuario, en clave identitaria. Produciéndose una externalización de los rituales festivos con respecto a las labores agropecuarias, en los que participan colectivos rurales sin relación con ellas, como oriundos emigrados a las ciudades y neorrurales, e inclusive la población urbana (García, 1991: 243; Roux, 1997: 215).

La solución a la problemática facera de Quinto Real o País Quinto, causante de muchos conflictos a lo largo de la historia, no llegó hasta el *Tratado de Límites* de 1856, que también regula el uso mancomunado de pastos⁴³. Este es el caso de Sorogain, praderío situado al sur de Quinto Real/Kintoa y en jurisdicción del valle y municipio de Erro, con una extensión de 700 Ha. El ganado entra en Sorogain en dos ocasiones al año: en mayo el vacuno navarro y bajonavarro, caballar y ovino (valle de Erro y Valcarlos/Luzaide); y en septiembre las ovejas lachas bajonavarras, en dos fechas diferentes. Los pastores del valle de Baigorri (Urepele, Aldude, Banka), más algunos de Erro, llegan a Sorogain con sus rebaños el 20 de septiembre y los tienen pastando durante un mes y medio, hasta San Martín cuando, con las primeras nieves, regresan hacia pastizales de las zonas bajas y costeras de Iparralde; abonando un canon por cabeza de ganado de cada clase al ayuntamiento de Erro. Con los pastores bajonavarros llegan el alcalde de Urepele y el síndico del valle de Baigorri, y por parte de Erro alcalde y municipales, alguacil y veterinario titular, más algunos pastores, además de algún representante foral. En mayo se marcan las vacas baigorrianas en el pueblo de Urepele, y las vacas y yeguas navarras en un redil de Sorogain, antes de que unas y otras reses accedan a los pastos. En septiembre y tras la pintoresca escena del arreo y cómputo de las ovejas, tiene lugar un concurso de perros de pastor, y el

42. El revivalismo identitario ha convertido, en todo el Pirineo –unas 30 fiestas de este tipo– y Midi franceses, la salida del ganado transhumante en concentraciones festivas de varios millares de personas, llegadas de ambientes rurales y también urbanos, instaurando sobre las ruinas de la civilización agropecuaria “prácticas rituales nuevas, a partir de una especie de *sacralización* de las razas de animales en vías de extinción, de la calidad de los productos fabricados en la granja, de la protección del medio ambiente, etc” (Roux, 1997: 214). También se celebran fiestas de la transhumancia en diversas regiones españolas: Asturias, Extremadura, León, Madrid, Murcia y La Rioja.

43. Una vez fijada la frontera, la zona queda incluida jurisdiccionalmente en territorio español, pero los ocho municipios del valle del Baigorri –en territorio francés de la Baja Navarra– disfrutarán a perpetuidad y en exclusiva del derecho de pastoreo en la vertiente norte de Quinto, con su ganado vacuno, caballar y ovino, previo pago anual de un arrendamiento, cuyos beneficios se reparten los valles de Erro y Baztan. Y podrán establecer acuerdos quinquenales de aprovechamiento de otros pastos en la vertiente meridional con estos valles, aunque desde comienzos del siglo XIX el acuerdo se convirtió en tácito e indefinido.

almuerzo compartido por todos refrenda los vínculos mediante la herramienta de la comensalidad. Esta última ocasión, sobre todo, se ha convertido en un festivo refrendo de su fraternidad para los pueblos de ambos lados de la frontera, y la marca en un pintoresco espectáculo parafestivo de corte ganadero cuyo atractivo turístico cada vez atrae a más curiosos⁴⁴.

Otro acontecimiento ritualizado lo pauta, asimismo, la subida del ganado vacuno al puerto y planicie de Ahüzki, en el macizo montañoso de Arbailles/Arbailak, entre las antiguas provincias de Zuberoa y Benabarra, aunque en jurisdicción del pueblo de Altzürükü, perteneciente a aquélla. El penúltimo sábado de mayo se realiza la subida del ganado –cerca de 400 cabezas de una veintena de rebaños⁴⁵– acompañado, a pie, por vecinos de los pueblos inmediatos al macizo. A partir del año 2001, la *Commission syndicale de Soule* –que administra bosques y pastos– organiza una *Fête de la Transhumance (Bortu-Bidean)*, cuyo acto más significativo es la comida popular –a base de carne de buey– que congrega a centenares de asistentes en las proximidades del albergue a 900 m. de altitud. Una vez recibido el ganado, y celebrada la misa de campaña, se organiza la romería y la parte festiva de la jornada. Los asistentes pueden seguir la fabricación del queso, visitar las antiguas bordas restauradas o asistir al engorde de las vacas. Expositores sobre las labores pastoriles, exposiciones fotográficas sobre la renovación de las bordas o demostración de juegos antiguos son algunas de las animaciones del programa. Tampoco falta el espectáculo de danzas suletinas o el *kantaldi*.

2.4. Fiestas y romerías pluriculturales

Otra de las características de las sociedades de este período, y con ellas de la nuestra, es la de añadir a su ya intrínseca complejidad y diversidad la pluriculturalidad impuesta por la presencia de los inmigrantes en los espacios públicos, en la vida cotidiana e incluso en el extraordinario tiempo festivo. Tanto de la ya tradicional migración intraestatal como la más reciente llegada desde más allá de las fronteras estatales. Y, por consiguiente, la investigación socioantropológica del ciclo festivo debe ocuparse de esos “otros” alógenos que protagonizan entre “nosotros” recomposiciones festivas de sus ámbitos de origen, introduciendo el estudio de la fiesta en la candente problemática del multiculturalismo, y haciéndose eco de la eterna dialéctica de la identidad y la alteridad representada por el síndrome festivo⁴⁶. Porque uno de los hitos divisorios entre las miradas antropológica y folklórica es el énfasis puesto por la primera de ellas en la otredad, representada antaño por culturas exóticas, tribales o campesinas del tercer mundo; otro generalizado con inequívoca presencia hoy en nuestra propia sociedad, tanto en sus ámbitos urbano como rural, y con él sus manifestaciones culturales, en interacción cotidiana y festiva con las nuestras.

44. Hace unos veinticinco años, la *Marca* aún era una jornada reservada a los pastores implicados (Feliu, 1987: IV, 131-136).

45. Procedentes del propio Altzürükü, de Altzai y de Garaibi.

46. Contándose ya con significativas aportaciones pioneras, especialmente en grandes urbes como Barcelona o Madrid (cfr. Ariño y García, 2006: 18, 22; Martí, 2008).

Y es que, paralelamente a nuestras propias fiestas, tradicionales o novedosas, en esta sociedad pluricultural que ya es el conjunto de Euskal Herria, existen colectivos inmigrados hace tiempo –un siglo para los más pioneros– que celebran públicamente festividades –y con ellas devociones e identidades– de su respectivo ámbito cultural de origen. Es el caso las celebraciones de sus respectivos patronos por parte de los colectivos inmigrados y sus centros o asociaciones intraestatales en las poblaciones fabriles vascongadas, así como de otros eventos festivos tradicionales o modernos⁴⁷, que tratan de recrear aquí originarias comunidades de pertenencia de las que se alejaron al emigrar. Pero también de sendas romerías andaluzas, como la de la Virgen de la Gracia en San Adrián, o las de la Virgen del Rocío en Azagra⁴⁸ (d. 1984), en Rada (d. 1998) o en el Barranco de Fitero (d. 2001).

En esta misma Comunidad Foral ya emergen significativas muestras de interculturalidad festiva, promovidas por ayuntamientos e instituciones autonómicas, centros de enseñanza, ONGs, más los asociacionismos (vecinal y cultural, local e inmigrante). Como, la celebración por parte de siete Casas Regionales de Berriozar del *Día de Navarra (San Francisco Javier)*, o el festivo encuentro multicultural *Muga guztien gainetik* (Lesaka) y la *Semana Intercultural de Irurtzun*, que desde 2007 congregan en Bortziriak y Sakana –respectivamente– músicas, danzas, atuendos típicos, productos artesanales, expresiones deportivas y modalidades gastronómicas de muy diferentes países⁴⁹ y comunidades autónomas⁵⁰. Como también el fes-

47. Como, por ejemplo, los *magostos* de castañas asadas o las fiestas de la empanada por los centros gallegos de todo el País Vasco; o los respectivos días *de Galicia en Euskadi, das Letras Galegas, de Andalucía*, etc.

48. Si la de San Adrián es más bien una procesión intraurbana en honor de la Blanca Paloma, como las de Lasarte (Gipuzkoa) o la del barrio laudioarra de Latorro (Alava), las de Azagra y Fitero adoptan el modelo arquetípico de romería, en cuanto gira campestre y festiva a los respectivos parajes de La Barca, junto al Ebro, y del Barranco del Alhama. Buena parte de los 23.600 andaluces radicados en Navarra residen en los municipios riberos, donde las actividades del sector primario y sus derivados requieren abundante mano de obra. A la romería rociera de La Barca asisten más de 2.000 personas, procedentes de estos pueblos navarros así como de las vecinas regiones de La Rioja y Aragón. Por vez primera, en 2008 el mini Rocío o *Feria de la Primavera* andaluza de Miranda de Ebro (Burgos) ha sido trasladada a la vecina localidad alavesa de Rivabellosa. También en Abadiño (Bizkaia) y en varias poblaciones de Gipuzkoa (Andoain, Arrasate, Errenteria, Lasarte, Zumarraga, etc) se celebran sendas romerías y festivales “de abril” o de ambientación rociera. El ciclo de rituales festivos de origen andaluz “semejados” o transterrados ha sido estudiado por Celeste Jiménez de Madariaga, en sucesivas publicaciones, para la Comunidad de Madrid.

49. Como Chequia, Ecuador, Uruguay, Cuba, Brasil y Bolivia en el primer caso; Bulgaria, Rumania, México, Perú, Marruecos y Senegal en el segundo. También en el valle del Deba se celebra una fiesta intercultural, la *Mundumira*, de convocatoria anual itinerante entre sus principales poblaciones.

50. En la primera de estas citas participaron grupos de las comunidades autónomas de Andalucía, Galicia, Castilla y León, y Extremadura; y de Andalucía en la segunda. Con representación de agrupaciones locales representando a Euskal Herria y/o al asociacionismo inmigrante. También en Leioa y en Ermua (Bizkaia) se celebran sendas *Feria –o Fiesta– Intercultural*. O en Legutiano (Alava) un festival internacional, promovido por la parroquia, la ikastola y la asociación de mujeres *Anaitasuna*, con objeto de que “las costumbres, la música, la gastronomía, la artesanía u otras señas de identidad popular de las personas venidas de fuera se hagan visibles a los ojos de la gente de aquí”. Porque, afirman, “vivimos en un mundo globalizado, con problemáticas, diferencias de condición o raciales, y unas esperanzas de las que Legutiano no es ajeno y no escapa”.

tival multicultural vitoriano de *la Casa de las Américas*, con participación de colectivos de nueve países latinoamericanos diferentes; y otros similares en las poblaciones navarras de Burlada, Peralta y Tudela. Una serie de colectivos vecinales y étnicos organiza cada año, en los cascos viejos de las cuatro capitales vascas de Hegoalde, una fiesta gastronómica y musical: *Munduko Arrozak / Arroces del Mundo*⁵¹; con los objetivos explícitos de “festejar la interculturalidad y el mestizaje” y “reclamar, ocupar, recuperar nuestras calles”. En todos los casos se trata de fiestas pensadas para propiciar la integración de los inmigrantes (Martí, 2008: 44).

A otro nivel, también emergen las primeras manifestaciones singulares, públicas o semipúblicas, de colectivos culturales, nacionales o religiosos de origen foráneo, aún de escasa visibilidad social para los autóctonos. Como los actos –intercambio de regalos y banquete– del *Aid-al-Fitr*, con los que culmina en Euskadi la celebración magrebí y musulmana⁵² del periodo de ayuno del Ramadán, como la merienda en la mezquita *Assalam* y la reunión pública en el pabellón de La Casilla, ambas en Bilbao⁵³. O la celebración del año nuevo chino por parte de la *Asociación de Chinos de Euskadi*, que en 2008 ha reunido en el *Euskalduna* bilbaino a más de 2.000 personas⁵⁴. Porque, detrás de todas estas celebraciones está la consolidación del entramado asociativo que las fomenta.

Todas estas fiestas, descontextualizadas de sus lugares de origen, se resemanizan y asumen perfiles etnicitarios, que allí no tienen las de carácter religioso o lúdico (Martí, 2008: 35, 38). Y, más allá de las funciones de reproducción identitaria de comunidades andaluzas residentes, las miniferias que remedan la sevillana de Abril o de Primavera⁵⁵, y los eventos rocieros en numerosas poblaciones vascas⁵⁶ representan el atractivo por el folklore de aquel origen entre agregados heterogéneos y heteróclitos, aunque su imagen especular con frecuencia distorsiona la original. Que se entevera con los intereses de grupos de hosteleros locales por comercializar esta estética festiva, que tampoco es ajena a la expresión cultural de un tópico nacionalismo español.

51. En la del barrio de San Francisco, de Bilbao, han participado –en 2008– más de 80 colectivos y 2.200 personas.

52. Sin duda la expresión colectiva más neta de pertenencia a la comunidad y cultura islámicas. Los 2.000 musulmanes de la costa laburdina –sobre todo del BAB– celebran colectivamente en Baiona/Bayonne la festividad sacrificial del cordero (*Aid El-Kébir*), aún reservada a la intimidad doméstica y amical en la Comunidad Autónoma Vasca (Etxebarria et al, 2008: 156-165).

53. Al igual que sucede en ciudades catalanas y europeas, donde asociaciones islámicas organizan ambas fiestas en espacios cerrados, como centros cívicos o polideportivos, cedidos por los municipios (Martí, 2008: 27).

54. Sin olvidar el festival folklórico organizado por la *Asociación Cultural Guaraní Tetagua* en Lamiako (Bizkaia). Y los numerosos festejos que semejan fiestas populares, o cívicas, de sus respectivos países de origen, pero aún confinados al espacio semipúblico de algún bar o local social.

55. De las que la más importante es la organizada por el *Centro Andaluz Séneca* d. 1999, que congrega en el barrio vitoriano de Arriaga a 30.000 personas procedentes de un amplio entorno regional, con expresiones musicales y comensalísticas.

56. Fundamentalmente en Bizkaia y Guipuzkoa, pero también incluso en el binomio supralocal laburdino constituido por Donibane-Garazi/Saint-Jean-de-Luz y Ziburu, donde la *Peña Almonte* y otros colectivos animan un *Festival Andalou*.

A la inversa, el estudio de la diáspora migratoria vasca, y de su festiva evocación de la identidad étnica de su *aquí* de origen en su *allí* de residencia y resocialización ha sido objeto de diversas investigaciones antropológicas o sociológicas, casi todas ellas de ámbito urbano. En la metrópoli de Barcelona Xavier Medina ha estudiado la construcción simbólica de territorios de identidad étnica vasca; a través de prácticas comensalísticas, religiosas, lingüísticas o deportivas y del ejercicio de la sociabilidad cotidiana, pero también de rituales festivos y/o deportivos. Fruto de su labor investigadora es una serie de trabajos (cfr. Homobono, 2004 a: 43): Uno ellos trata sobre la celebración de la postulación coral de la fiesta de Santa Águeda, también celebrada por los vascos de la diáspora –desde muchas décadas atrás– en ciudades españolas e hispanoamericanas; y también de la *Korrikursa*, nuevo ritual deportivo-festivo que enlaza la *Euskal Etxea* con la *Nafarren Etxea* mediante una carrera de relevos por la geografía urbana barcelonesa⁵⁷ (Medina, 2004).

Por su parte, Kepa Fdez. de Larrinoa –como antes W. Douglass (1991)– ha estudiado *The Western Basque Festival* en Reno, pequeña ciudad del oeste americano, donde los vascos de la diáspora norteamericana se reúnen para celebrar y exaltar simultáneamente su orgullo étnico y su inserción cultural en la sociedad de acogida (1997 a [1991]). A su vez, el sociólogo vasco-argentino Ignacio Irazutza se ha ocupado de estudiar (1999; 2001) el *Encuentro de las Colectividades* –creado en 1985– en Rosario (Argentina), celebración a través de la que 23 asociaciones de inmigrantes de muy diferentes orígenes –con inclusión del *Centro Vasco* y del *Centro Navarro*– dramatizan su inscripción en la nación argentina a partir de su identidad de origen. Ritual civil que transita rápidamente desde su invención hasta su consolidación, que celebra las tradiciones culturales de los inmigrantes, y que vehicula la integración de estos en la sociedad local y nacional de acogida a través de imágenes de construcción social.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUIRRE BAZTÁN, Ángel. "Etnografía y folklore en el País Vasco y Navarra". En: A. Aguirre (ed.): *La Antropología Cultural en España. Un siglo de Antropología*. Barcelona: PPU, 1986; pp. 107-131.
- ARANBURU, Mikel. "Tradición recuperada, tradición inventada. La revitalización del Paloteado de Ablitas a la Virgen del Rosario". En: K. Fdez. de Larrinoa. *Fronteras y puentes culturales*, op. cit., 1998 a; pp. 31-129.
- ARIÑO VILLARROYA y GARCÍA PILÁN, Pedro. "Apuntes para el estudio social de la fiesta en España". En: *Anduli: revista andaluza de ciencias sociales*, nº 6, 2006; pp. 13-28.
- ARREGI, Gurutzi. "In memoriam de nuestro maestro don José Miguel de Barandiarán". En: *Cuadernos de Sección. Antropología-Etnografía*, nº 10. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 1994; pp. 11-16.

57. A través de lugares tan emblemáticos como Les Rambles y la Plaça de Catalunya. Su referencia es la *Korrika*, una carrera o "ritual de la lengua en el espacio" que entrelaza toda la geografía vasca.

- Homobono, José I.: *Folklore, socioantropología y fiesta. La licuefacción de la tradición vasca en...*
- . “El patrimonio cultural en la obra de don José Miguel de Barandiarán”. En: *Cuadernos de Etnología y Etnografía*, nº 73, 1999. Pamplona-Iruña: Gobierno de Navarra; pp. 343-353.
- . *Orígen y significación de las ermitas de Bizkaia*. Bilbao: Instituto Labayru – Bilbao Bizkaia Kutxa, 1999; 454 pp.
- AZCONA, Jesús. “Notas para una historia de la antropología vasca: Telesforo de Aranzadi y José Miguel de Barandiarán”. En: J. Prat, U. Martínez, J. Contreras e I. Moreno (eds.). *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid: Taurus Ediciones, 1991; pp. 87-98.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidad líquida*. Buenos Aires: FCE de Argentina, 2003 (2000); 232 p.
- . *Vida líquida*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2006 (2005); 205 p.
- BARANDIARÁN, José Miguel de: “La religiosidad del pueblo”. En: *Anuario de la Sociedad de Eusko Folklore*, núm. IV (monográfico), 1924; pp. 151-229.
- . “Prólogo” al t. II de *Obras Completas*. Bilbao: La Gran Enciclopedia Vasca, 1973; pp. 7-8.
- . “Prólogo”. En: *Ohitura. Estudios de etnografía alavesa*. Vitoria-Gasteiz: Diputación Foral de Álava, nº 5, 1987; pp. 7-17.
- . et al. *Fiestas populares*, nº 2 (monográfico) del *Anuario de Eusko Folklore*. Vitoria, 1922.
- . et. al. *La religiosidad del pueblo*, nº 4 (monográfico) del *Anuario de Eusko Folklore*. Vitoria, 1924.
- BEGUIRISTÁIN, M^a Amor. “Del folklore a la etnología”. En: M^a. A. Beguiristáin (dir. lit.): *Etnografía de Navarra*. Pamplona-Iruña: Diario de Navarra, 1996; vol. 1, pp. 1-14.
- BLACHE, Martha (comp.). *Folklore urbano. Vigencia de la leyenda y los relatos tradicionales*. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 1999; 175 p.
- BOISSEVAIN, Jeremy. “Introduction” y “Play and identity: ritual change in a Maltese village”. En: J. Boissevain (ed.): *Revitalizing European Rituals*. Londres: Routledge, 1992; pp. 1-19 y 137-154.
- . “Notas sobre la renovación de las celebraciones populares públicas europeas”. En: *Arxius de Sociología*, nº 3, 1999 a. Valencia: Departament de Sociologia i Antropologia Social; pp. 53-67.
- BONNET, Jocelyne y FOURNIER, Laurent-Sébastien (dirs.) : *Fêtes et rites agraires en Europe. Métamorphoses ?* París-Budapest-Turín: L’Harmattan, 2004 ; 269 p.
- BOUVIER, Pierre. *La socio-anthropologie*. París: Armand Colin, 2000; 222 p.
- BULLEN, Margaret. (2003): “Tranformaciones socio-culturales y la recreación de una fiesta”. En: J. I. Homobono y J. A. Rubio-Ardanaz (eds. lits.): *Las culturas de la ciudad*, vol. II, nº 24 (monográfico) de *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*. Donostia – San Sebastián: Eusko Ikaskuntza; pp. 937-953.
- . y EGIDO, José Antonio. *Tristes espectáculos: las mujeres y los Alardes de Irun y Hondarribia*. Bilbao: UPV/EHU, 2003; 269 p.
- CARO BAROJA, Julio. “Mascaradas y alardes de San Juan [1948]”, “El ritual de la danza en el País Vasco [1964]” y “Folklore experimental: El carnaval de Lanz [1965]”. En:

Estudios sobre la vida tradicional española. Barcelona: Ediciones Península, 1968; pp. 167-182, 183- 223 y 225-247.

- *Etnografía histórica de Navarra*. Pamplona: Caja de Ahorros de Navarra, 1971-1972; 3 vols.
 - “Una fiesta de buena vecindad”. En: *Sobre la religión antigua y el calendario del pueblo vascos. Estudios vascos 1*. San Sebastián: Editorial Txertoa; 1973 (1971); vol. 1, pp. 257-283.
 - *Ritos y mitos equívocos*. Madrid: Ediciones Istmo, 1974; 392 p.
 - *El carnaval. (Análisis histórico-cultural)*. Madrid: Taurus Ediciones, 1979 (1965).
 - *La estación de amor. (Fiestas populares de mayo a San Juan)*. Madrid: Taurus, 1979; 308 p.
 - *El estío festivo. (Fiestas populares del verano)*. Madrid: Taurus, 1984 ; 318 p.
- CARVALHO NETO, Paulo. *El carnaval de Montevideo. Folklore, historia, sociología*. Sevilla : Universidad de Sevilla, 1967; 187 p.
- CENTILVRE, Pierre. “Une vie et une ouvre en marge du système. La parenthèse suisse d’Arnold Van Gennep”. En : *L’anti-autoritarisme en ethnologie. Actes du colloque du 13 avril 1995*. Burdeos : Université Victor Segalen Bordeaux 2, 1997; pp. 71-79.
- DELGADO, Manuel. *La ciudad mentirosa. Fraude y miseria del “modelo Barcelona”*. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2007; 242 p.
- DÍAZ G. VIANA, Luis. *Los guardianes de la tradición. Ensayos sobre la “invención” de la cultura popular*. Oiartzun: Sendoa Editorial, 1999 a; 116 p.
- *El regreso de los lobos. La respuesta de las culturas populares a la era de la globalización*. Madrid: CSIC, 2003; 211 p.
- DOUGLASS, William. “Creación de una identidad étnica. El primer festival vasco” [1980]. En: *Cultura vasca y su diáspora. Ensayos teóricos y descriptivos*. Donostia: Baroja, 1991; pp. 205-223.
- DUEÑAS, Emilio Xabier. “Condicionamiento festivo y tradición de danza. Estructura y celebración en Lanestosa y zona oriental de Cantabria”. En: K. Fdez. Larrinoa. *Fronteras y puentes culturales*, op. cit., 1998; pp. 131-242.
- “Costumbres festivas del Valle de Aramaio (Araba) en la primera mitad del siglo XX”. En. *Jentilbaratz. Cuadernos de Folklore*, nº 5. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 1994; pp. 87-170.
 - “De la transmisión oral a la tradición”. En: *Sukil. Cuadernos de Cultura Tradicional*, nº 4. Pamplona – Iruña: Ortzadar Euskal Folklore Taldea, 2004; pp. 241-267.
 - y LARRINAGA ZUGADI, Josu E. “Dinámica socio-cultural en Euskal Herria: repercusión convivencial del folklore”. En: K. Fdez. de Larrinoa (ed). *Sabor de antaño: notas sobre identidad local, actualización etnográfica y desarrollo cultural*. Vitoria-Gasteiz: Escuela Universitaria de Trabajo Social, 2003; pp. 430-456.
- ECHEGUT, M. O. “Le carnaval à Ituren et à Zubieta (Navarre) du début du siècle au lendemain de la guerre civile”. En: *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, nº 58, 1991; pp. 137-185.
- ETXEBARRIA MAULEON, Xavier et al. *Identidad islámica y espacio público en el País Vasco*. Donostia: Universidad de Deusto; 216 p.

Homobono, José I.: Folklore, socioantropología y fiesta. La licuefacción de la tradición vasca en...

FELIU CORCHERA, Alfredo. "Marca de ovejas en Sorogain". En: *Tradiciones y costumbres del País Vasco*. Donostia: Kriselu Editorial, 1987; t. IV, pp. 131-136.

FERNÁNDEZ DE LARRINOVA, Kepa. "The Western Basque Festival: morfología y contenido en la invención de la tradición". En: F. X. Medina (comp.): *Los otros vascos. Las migraciones vascas en el siglo XX*. Madrid: Fundamentos, 1997 a (1991); pp. 105-127.

—. *Mujer, ritual y fiesta. Género, antropología y teatro de carnaval en el valle de Soule*. Pamplona-Iruña: Pamiela, 1997 b; 117 p.

—. (ed.). *Fronteras y puentes culturales. Danza tradicional e identidad social*. Pamplona-Iruña: Pamiela, 1998 a; 581 p.

—. "Fronteras y puentes culturales en el interior de la estructura ritual de la mascarada". En: K. Fdez. Larrinova (ed.). *Fronteras y puentes culturales*, op. cit., 1998 b; pp. 246-324.

—. (coord.). *Invitación al estudio de la danza tradicional en el País Vasco. Recopilación bibliográfica y comentario crítico*. Vitoria-Gasteiz: Gobierno Vasco, 1998 c; 459 p.

—. (dir.). *Calendario de fiestas y danzas tradicionales en el País Vasco*. Vitoria-Gasteiz: Gobierno Vasco; 458 p.

FOURQUET, François. "La Mascarade d'Ordiarp". En: *Bulletin du Musée Basque. Revue des Etudes et Recherches Basques*. Bayonne, nº 129, 1990; pp. 101-156.

GARAT, Isabelle. "Vivre à Bayonne intensément. Mise en scène de l'identité et de la citoyenneté urbaine à travers la fête". En: *Les cahiers de LERASS. Sciences de la Société*. Toulouse, nº 31, 1994; pp. 109-124.

—. "Bayonne: la fête urbaine et le pays". En: G. Di Méo (dir.): *La géographie en fêtes*. Gap - Paris: Éditions OPHYRS, 2001; pp. 133-154.

GARCÍA GARCÍA, José Luis et al. *Rituales y proceso social. Estudio comparativo en cinco zonas españolas*. Madrid: Ministerio de Cultura, 1991; 271 p.

GARMENDIA LARRAÑAGA, Juan. *Iñautería. El carnaval vasco*. San Sebastián: Sociedad Guipuzcoana de Ediciones y Publicaciones, 1973; 395 p.

—. *Carnaval en Álava*. San Sebastián: Haranburu, 1982; 150 p.

—. *Carnaval en Navarra*. San Sebastián: Haranburu, 1984; 255 p.

—. *Ritos del solsticio de verano (1) y (2). Festividad de San Juan Bautista*. Donostia: Editorial Kriselu, 1987 y 1988; 104 y 124 p.

—. *Fiestas de invierno*. Donostia: Diputación Foral de Guipúzcoa, 1993; 72 p.

—. *Udako Festak - Fiestas de verano*. Donostia: Diputación Foral de Guipúzcoa, 2000; 124 p.

GONZÁLEZ ALCANTUD, José A. "El anticlericalismo de los folcloristas franceses: Sébillot, Saintyves, Gennep". En: *Sísifo y la ciencia social. Variaciones críticas de la antropología*. Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial, 2008; pp. 56-88.

GUILCHER, Jean-Michel. *La Tradition de Danse en Béarn et Pays Basque français*. París: Ed. de la Maison des sciences de l'homme, 1984; 727 p.

HOMOBONO, José Ignacio. "Espacio y fiesta en el País Vasco". En: *Lurralde. Investigación y Espacio*, núm. 5, 1982. Donostia: Instituto Geográfico Vasco; pp. 91-119.

—. "Aisiaren alderdi sozialak. El ocio en la sociedad vasca". En: J. Intxausti (dir.): *Euskal Herria. Realidad y proyecto*. Donostia: Caja Laboral Popular, vol. 2, 1985; pp. 225-285.

- “Comensalidad y fiesta en el ámbito arrantzale. San Martín de Bermeo”. En: *Bermeo: Udalergi eta itsasoko gaiei buruzko aldizkaria*, nº 6, 1986-87. Bermeo: Bermeoko Udala; pp. 301-392.
- “Caridades, cofradías y fiestas. Los Santos Mártires Emeterio y Celedonio de Osintxu (Bergara) y de Soralue/Placencia de las Armas [Gipuzkoa]”. En: *Kobie. Antropología Cultural*, nº 3, 1988. Bilbao: Diputación Foral de Bizkaia; pp. 7-51.
- “Romería de San Urbano de Gaskue. Expresiones de religiosidad, sociabilidad y reproducción de identidades colectivas”. En: *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, nº 54, 1989. Pamplona-Iruña: Gobierno de Navarra; pp. 407-502.
- “Fiestas y rituales públicos intermunicipales en el País Vasco (siglos XVI al XX)”. En: *Cuadernos de Sección de Historia-Geografía*, nº 15, 1990 a (monográfico). Donostia: Eusko Ikaskuntza; pp. 271-300.
- “Fiesta, tradición e identidad local”. En: *Cuadernos de Etnología...*, op. cit., nº 55, 1990 b; pp. 43-58.
- “Ámbitos culturales, sociabilidad y grupo doméstico en el País Vasco”. En: C. Lisón (comp.). *Antropología de los Pueblos del Norte de España*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid / Universidad de Cantabria, 1991; pp. 83-114. También en nº 0 (monográfico) de *Antropología Social*. Universidad Complutense de Madrid; pp. 83-114.
- (1992) “Evolución y estado actual de la antropología social en el País Vasco”. En: *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, nº 9, 1992. Huesca: Fundación Joaquín Costa; pp. 147-170.
- “Comensalidad y fiestas en el ámbito arrantzale (II): Santa Katalina en Mundaka, San Andrés en Castro Urdiales y otras”. En: *Bermeo: Udalergi eta itsasoko gaiei buruzko aldizkaria*, nº 9, 1992-93. Bermeo: Bermeoko Udala; pp. 117-180.
- “Cultura popular y subcultura obrera en la cuenca minera vizcaína” (siglos XIX y XX). En: J. I. Homobono (dir.). *La cuenca minera vizcaína. Trabajo, patrimonio y cultura popular*. Madrid: FEVE, 1994 a; pp. 119-164.
- “Grupos y asociaciones amicales. La sociabilidad en Euskal Herria”. En: *Inguruak. Revista Vasca de Sociología y Ciencia Política*, nº 8, 1994 b. Bilbao: Asoc. Vasca Soc., Univ. Deusto, UPV/EHU; pp. 231-253.
- “Población, cultura y sociabilidad en Lutxana. Mirada etnológica sobre un barrio obrero del Barakaldo de entresiglos”. En: VV.AA.: *Lutxana*. Barakaldo, 1995; pp. 123-144.
- “Fiestas en el ámbito arrantzale. Expresiones de sociabilidad e identidades colectivas”. En: *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, nº 15, 1997. Donostia: Eusko Ikaskuntza; pp. 61-100.
- “El santuario de Santa Águeda en Barakaldo (Bizkaia). Religiosidad popular, expresiones lúdicas y culto cívico en torno a sus romerías”. En: S. Rodríguez Becerra (coord.). *Religión y Cultura*. Sevilla: Junta de Andalucía/Fundación Machado, 1999; vol. 2, pp. 89-102.
- “De la antropología social a la antropología urbana” y “Antropología urbana: itinerarios teóricos, tradiciones nacionales y ámbitos temáticos en la exploración de lo urbano”. En: J. I. Homobono (ed. lit.). *Invitación a la antropología urbana*, nº 19 de *Zainak*, op. cit., 2000 a; pp. 7-11 y 15-50.
- “De la taberna al pub. Espacios y expresiones de sociabilidad”. En: VV.AA. *El bienestar en la cultura*. Bilbao: UPV / EHU, 2000 b; pp. 249-290.

- “Adaptando tradiciones y reconstruyendo identidades. La comensalidad festiva en el ámbito pesquero vasco-cantábrico”. En: M. Gracia (coord.). *Somos lo que comemos. Estudios de alimentación y cultura en España*. Barcelona: Editorial Ariel, 2002 (reedición 2008); pp. 179-208.
 - “Margen Izquierda y Zona Minera (Bizkaia): un territorio metropolitano como escenario del cambio cultural”. En: *Kobie. Antropología Cultural*, nº 10, 2003 a, rev. cit.; pp. 91-104.
 - “Pyrenées, de Henri Lefebvre. La mirada de un maestro pensador acerca de una región de montaña y sus “países”. En: *Kobie. Antropología Cultural*, nº 10, 2003 b, rev. cit.; pp. 239-250.
 - “Participación del vecindario de Bilbao en festividades supralocales. Casuística del Barakaldo contemporáneo (1858-1914)”. En: *Bidebarrieta. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales de Bilbao (Ayuntamiento de Bilbao)*, nº 12 (monográfico) “VII Centenario de la Fundación de Bilbao. Actas del Congreso Bilbao 700 – III Milenium”, 2003 c. Bilbao: Bidebarrieta Kulturgunea (Ayuntamiento de Bilbao); vol. II, 273-302.
 - “Fiesta, ritual y símbolo: epifanías de las identidades” y “El monte de las romerías. Ernio y la polisemia de sus rituales”. En: R. Jimeno y J. I. Homobono (eds. lits.): *Fiestas, rituales e identidades*, nº 26 (monográfico) de *Zainak*, op. cit., 2004 a; pp. 33-76 y 481-521.
 - con S. Rodríguez Becerra, Salvador et al.: “Anthropological Studies of Religion in Spain”. En: G. Barna (ed.): *Ethnology of religion : chapters from the european history of a discipline*. Akadémiai Kiadó Budapest (Hungría), 2004 b; pp. 288-350.
 - “Las culturas de la ciudad: antropología urbana en la Península Ibérica”. En: *Anuario 2003. Centro de estudios Superiores de México y Centroamérica*. Núm. 3. L. Calvo, M. Lisboa y F. X. Medina (comps.). *Perspectivas socioculturales para un nuevo milenio. Una aportación antropológica desde España* (dossier). Tuxtla Gutiérrez (Chiapas, México): Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2004 c; pp. 129-172.
 - “Desde Bengolea hasta Agirza. Romerías de los somos de la cuenca del Castaños (Bizkaia)”. En: *Kobie. Serie Antropología Cultural*, nº 11, 2005 rev. cit.; pp. 69-104.
 - “Las formas festivas de la vida religiosa. Sus vicisitudes en la era de la glocalización”. En: J. I. Homobono y R. Jimeno (eds. lits.). *Formas de religiosidad e identidades*, nº 28 (monográfico) de *Zainak*, rev. cit., 2006 a; pp. 27-54.
 - “Los trabajos y los días de un etnohistoriador. José María Jimeno Jurío, diseñador de calendarios festivos de Vasconia”. Estudio introduc. a: J. M^a. Jimeno Jurío: *Calendario festivo I*, op. cit., 2006 b; pp. 15-45 y 391-398
- HORNILLA, Txema. *Sobre el Carnaval Vasco. Ritos, mitos y símbolos. Mascaradas y totemismo (Las mascaradas de Zuberoa)*. Donostia: Txertoa, 1987; 168 p.
- *Zamalzain el Chamán y los magos del Carnaval Vasco*. Donostia: Txertoa, 1988; 152 p.
 - *El Carnaval Vasco interpretado*. Bilbao: Ediciones Mensajero, 1990; 176 p.
- IRAZUZTA, Ignacio: “La construcción ritual de la identidad. Etnicidades y nacionalidades en la Argentina contemporánea”. En: *Inguruak. Revista Vasca de Sociología y Ciencia Política*, núm. 23, 1999. Bilbao: Asociación Vasca de Sociología; pp. 249-265.
- *Argentina: una construcción ritual. Nación, identidad y clasificación simbólica en las sociedades contemporáneas*. Bilbao: UPV/EHU, 2001; 320 p.

Homobono, José I.: Folklore, socioantropología y fiesta. La licuefacción de la tradición vasca en...

JIMÉNEZ DE MADARIAGA, Celeste. *Más allá de Andalucía. Reproducción de devociones andaluzas en Madrid*. Sevilla: Fundación Blas Infante, 1997; 337 p.

JIMENO ARANGUREN, Roldán. "Julio Caro Baroja, *Etnografía Histórica de Navarra*, índice y estudio crítico". En: *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, núm. 69, 1997; pp. 87-206.

—. "Anuario de la Sociedad de Eusko Folklore". En: K. Fdez. de Larrinoa (coord.). *Invitación al estudio de la danza tradicional en el País Vasco*, op. cit.; 1998; pp. 323-328.

—. "Configuración de la identidad festiva: multiculturalismo en las encerronas de Ampuero (Cantabria)". En: *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, op. cit., nº 73, 1999; pp. 67-82.

—. "La negación de la ciudad como lugar antropológico en la metodología de José Miguel Barandiarán". En: J. I. Homobono y J. A. Rubio-Ardanaz (eds. lits.). *Las culturas de la ciudad*, nº 23 (monográfico) de *Zainak*, op. cit., 2002; pp. 399-414.

—. "El mercado medieval: fiestas y representaciones itinerantes y "Recuperación etnográfica para la fiesta: los kilikis de Tiebas (Navarra)". En: K. Fdez. Larrinoa (ed). *Sabor de antaño*, op. cit, 2003; pp. 133-173, 473-492.

—. "Aportación de José María Satrustegi a la Antropología histórica, cultural y simbólica". En: *Fontes linguae vasconum: Studia et documenta*, nº 96, 2004 a; pp. 385-389

—. "San Gregorio Ostiense y su cofradía: revitalización festiva para la construcción comunitaria". En: R. Jimeno y J. I. Homobono (eds. lits.) *Fiestas, rituales e identidades*, nº 26 (monográfico) de *Zainak*, op. cit., 2004 b; pp. 189-208.

—. y NIEVA ZARDOYA, Ainhoa. "Presentación de la base de datos sobre el calendario festivo de Navarra: digitalización del trabajo de campo de José M^a Jimeno Jurio". En: J. I. Homobono y R. Jimeno (eds. lits.). *Formas de religiosidad e identidades*, núm. 28 (monográfico) de *Zainak*; op. cit., 2006; pp. 511-539.

JIMENO JURÍO, José M^a. *Calendario festivo: invierno*. Pamplona-Iruña: Gobierno de Navarra, 1988; 64 p.

—. *Calendario festivo: primavera*. Pamplona-Iruña: Gobierno de Navarra, 1990; 80 p.

—. *Al airico de la tierra. Tipos de la tierra*. Pamplona-Iruña: Pamiela, 1997; 223 p.

—. *Danzas populares: de la Ribera navarra a Tolosa*. Pamplona-Iruña: Pamiela y Diario de Noticias, 2004; 124 p.

—. *Merindad de Tudela. Historia, Etnografía y Folklore. Obras Completas*. Pamplona-Iruña: Pamiela, Udalbide y Euskara Kultur Elkargoa; vol. 35, 2005; 430 p.

—. *Calendario festivo I. Celebraciones de las cuatro estaciones. Primavera-Verano. Obras Completas*, op. cit., vol. 51, 2006; 398 p.

LARRINAGA, Josu E. *Asociaciones de mocerías en Euskal Herria*. Bilbao: Ediciones Mensajero, 1988; 104 p.

—. *Sakanako Folklore / Folklore de la Sakana*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2003; 93 p.

LIZARZA, Mikel. "Fiestas de invierno en Navarra (Ituren y Zubieta)". En: *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, nº 16, 1974; pp. 43-58.

MARTÍ I PÉREZ, Josep. *El folklorismo. Uso y abuso de la tradición*. Barcelona: Ronsel Editorial, 1996; 249 pp.

Homobono, José I.: Folklore, socioantropología y fiesta. La licuefacción de la tradición vasca en...

- . “La tradición evocada: folklore y folklorismo”. En: E. Gómez Pellón: *Tradición oral*. Santander: Universidad de Cantabria; Oartzun: Sendoa Editorial, 1999; pp. 81-107.
- . (ed.). *Fiesta y ciudad: pluriculturalidad e integración*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008; 215 p.
- MARTÍN, Alicia. *Fiesta en la calle. Carnaval, murgas e identidad en el folklore de Buenos Aires*. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 1997; 159 p.
- . (comp.). *Folklore en las grandes ciudades. Arte popular, identidad y cultura*. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2005; 251 p.
- MARTÍNEZ MONTOYA, Josetxu. *Pueblos, ritos y montañas. Prácticas vecinales y religiosas en el tiempo y en el espacio de la comunidad rural. Valle de Arana (Araba)*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1996; 210 p.
- . “La identidad reconstruida: del lugar a la comarca”. En: *La identidad reconstruida. Espacios y sociabilidades emergentes en la ruralidad alavesa*. Vitoria-Gasteiz: Gobierno Vasco, 2002 [2000]; pp. 95-117.
- . “La plaza como lugar de representación de la conciencia colectiva”. En: K. Fdez. de Larrinoa (ed). *Sabor de antaño: notas sobre identidad local, actualización etnográfica y desarrollo cultural*. Vitoria-Gasteiz: Escuela Universitaria de Trabajo Social, 2003; pp. 69-132.
- . “La fiesta patronal como ritual performativo, iniciático e identitario”. En: R. Jimeno y J. I. Homobono (eds. lits.): *Fiestas, rituales e identidades*, nº 26 (monográfico) de *Zainak*, op. cit. 2004; pp. 347-367.
- MEDINA, Xavier. “El ámbito festivo como vehículo de proyección exterior: la recreación de la fiesta como elemento de la identidad vasca en Cataluña”. En: R. Jimeno y J. I. Homobono (eds. lits.): *Fiestas, rituales e identidades*, op. cit., 2004; pp. 411-421.
- ORTIZ, Carmen. “Antropología y Folklore”. En: *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. Madrid: CSIC, t. 49, nº 2; pp. 49-68.
- PRAT, Joan. “Estudio introductorio”. En: J. Prat, U. Martínez, J. Contreras e I. Moreno (eds.). *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid: Taurus Ediciones, 1991; pp. 13-32.
- . “Folklore, cultura popular y patrimonio. Sobre viejas y nuevas pasiones identitarias”. En: *Arxius de sociología*, nº 3, 1999. Valencia: Departament de Sociologia i Antropologia Social; pp. 87-109.
- PRATS, Llorenç. “Cels Gomis i la cultura tradicional”. En: C. Gomis. *La bruixa catalana*. Barcelona: Editorial Alta Fulla, 1987; pp. 5-31.
- . “Cels Gomis et l’ethnologie catalane”. En : *L’anti-autoritarisme en ethnologie*, op. cit., 1997; pp. 57-69.
- ROUX, Bernard (1997): “Desarrollo económico y crisis de los rituales agrarios”. En: F. Checa y P. Molina (eds.): *La función simbólica de los ritos. Rituales y simbolismo en el Mediterráneo*. Barcelona: Instituto de Estudios Almerienses – Icaria Editorial; pp. 201-215.
- SÁNCHEZ CARRETERO, Cristina y NOYES, Dorothy (eds.). *Performance, arte verbal y comunicación. Nuevas perspectivas en los estudios de folklore y cultura popular en USA*. Oartzun: Sendoa Editorial, 2000; 316 p.

- SATRUSTEGI, José M^a. *Etnografía navarra. Solsticio de invierno*. Pamplona: Ediciones y Libros, 1974; 232 p.; reed. *Solsticio de invierno (fiestas populares, Olentzero, tradiciones de Navidad)*. Iruña: Autor, 1988.
- . *Sobre mitos y creencias*. San Sebastián: Txertoa, 1980.
- “Sentido lúdico de la fiesta”. En: *Ohitura. Estudios de etnografía alavesa*, op. cit., nº 5, 1987; pp. 271-275.
- SOL, Gonzalo. “La puchera balmedana”. En: Arantza Garaikoetxea (dir.). *El Ferrocarril de La Robla. Cien años del Hullero (1894-1994)*. Madrid: FEVE, 1994; pp. 83-88.
- TRUFFAUT, Thierry. *Joaldun et Kaskarot. Des carnivals en Pays Basque*. Donostia: Elkarlanean; 366 p.
- VELASCO MAILLO, Honorio M. “El folklore y sus paradojas”. En: *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, nº 49, 1990. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS); pp. 123-144.
- . “Fiestas del pasado, fiestas para el futuro”. En: H. Velasco (coord.). *La antropología como pasión y como práctica. Ensayos in honorem Julian Pitt-Rivers*. Madrid: CSIC, 2004; pp. 121-150.